التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بد...

الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007



وز

2008

... الآخرة) 1428 هـ (تموز) 2007 م - السنة السابعة والعشر...


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



اتحاد الكتاب العرب

Arab Writers Union

Damascus دمشق

بسم الله الرحمن الرحیم

التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المراسلات باسم أمانة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق ــ ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني ــ E-mail : unecriv@net.sy / aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

١- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

٢- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.

٣- التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

٤- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة، وعلى وجه واحد من الورقة.

٥- الا تزيد على ثلاثين صفحة.

٦- أن تراعى علامات الترقيم.

٧- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

٨- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح: محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط٢، ١٩٧٤م).

٩- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

١٠- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

١١- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

١٢- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

١٣- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

١٤- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشـــــتراك الســــنوي

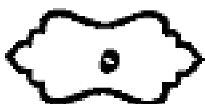
داخل القطر للأفراد	: ١٥٠ ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: ٣٠٠ل.س أو (١٥) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: ٤٥٠ ل.س أو (٢٠) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: ٣٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: ٥٠٠ ل.س أو (٢٥) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: ٦٥٠ ل.س أو (٤٠) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: ٧٥ ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

دعوة
الكتاب للمشاركة
في
دمشق عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٨

نظراً لأن دمشق ستصبح عاصمة الثقافة العربية على مدار عام ٢٠٠٨، وإسهاماً من مجلة التراث في هذه الاحتفالية، فقد خصّصت المجلة العدد الأول من عام ٢٠٠٨ وهو العدد ذو الرقم ١٠٩ ليكون عن دمشق حصراً والأعداد التي تصدر بعده خلال عام ٢٠٠٨ عن دمشق وبلاد الشام، وارتأت المجلة أن تدور كل أبحاث هذه الأعداد عن موضوع دمشق وبلاد الشام في جميع مناحي الحياة الفكرية والأدبية والتراثية والتاريخية والعمرانية وأوجه النشاطات الثقافية الأخرى وترجو المجلة أن يلتزم الكتاب بالمنهج المعلن عن شروط النشر التي تكررت في الصفحة الرابعة من كل عدد، بصفتها مجلة محكمة والتي تتوخى الجدة والرصانة والمنهجية العلمية في الأسلوب والعرض والتوثيق في الفكر والأداء، وأن تصل البحوث والمقالات إلى رئاسة التحرير للعدد الأول حتى منتصف الشهر الثاني عشر من هذا العلم ومن نافلة القول أن نقول: إن إسهامات الكتاب والمفكرين ستغني المجلة وترفد الحركة الثقافية التي أتاحتها لها هذه المناسبة.

وتنوي المجلة إصدار ملحقات فنية متخصصة مع أعدادها تستشرف هذه التظاهرة وترسيخ الأهداف التي توختها المنظمات الثقافية الدولية والإقليمية والمحلية من استجلاء عواصم الثقافة العالمية والعربية وأن تؤدي رسالتها أسوة بالعواصم العالمية الأخرى. ولذا تتقبل هيئة التحرير الاقتراحات والأفكار التي من شأنها أن تحقق هذه الأهداف الثقافية والتراثية الكبيرة.



-- المحتوى --

- الافتتاحية | د. محمود الربداوي | ٧

١

ملف الجزائر عاصمة الثقافة العربية عام ٢٠٠٧

صناع التاريخ

- الأمير عبد القادر الجزائري من خلال الرحلة الحجازية | عبدا لقادر خليفة | ١١
- البعد السياسي في فترات الحركةا لوطنية الجزائرية | ناجي عبد النور | ٢٣
- من كبار قدامى المجاهدين الجزائريين: حسين الحول | محمد الصالح بوسلامة | ٤٧

من أعلام الجزائر

- محمد بن أبي جمعة الوهراني | يوسف عذار | ٥٣
- محمد السعيد الزاهري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية | رغداء محمد أديب زيدان | ٦٩

شعر

- القيمة المعيارية في شعر مفدي زكريا | د. وليد مشوح | ٨١

تراثيات

- التراث الوطني المخطوط | عبد القادر شرشار | ٩٧

٢

ملف كتاب جزائريين

- الدلالة اللغوية والتاريخية لكلمة (عرب) | محمد المختار العرباوي | ١٠٩
- التكاملية في التحليل اللغوي في ضوء التراث ومقتضيات اللسانية الحديثة | أ. يوسف وسطاني | ١١٥
- النثر الفني ونقده | د. مصطفى البشيرقط | ١٣٧
- المنحى الاعتزال ي لنظرية النظم | عز الدين معميش | ١٥٧

النقد

- النقد الأدبي | الدكتور طاهر حجار | ١٦٩
- الشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني | مزيلخ عاشور | ١٧٩
- ثنائية اللفظ والمعنى | إبراهيم بلقاسم | ١٩٣

دراسات إسلامية

- كيف نتعامل مع القراءات القرآنية | عبد الحليم محمد هادي قابه | ٢١٣
- أخبار التراث | التحرير | ٢٣١



الافتتاحية

د. محمود الربداوي



في نهايات عام ٢٠٠٦ أعلنت مجلة التراث العربي أنها ستخصص عددين من أعداد عام ٢٠٠٧ للجزائر، أحدهما مشاركة من المجلة للاحتفال لعام ٢٠٠٧ الذي ستكون فيه الجزائر عاصمة للثقافة العربية، على غرار ما فعلت المجلة فشاركت في بعام ٢٠٠٦ في احتفالية (حلب عاصمة الثقافة الإسلامية) فخصصت العدد ذا الرقم (١٠٣) للمشاركة في تلك العاصمة، والعدد الثاني أعلنت أنها ستخصصه لشخصية تراثية فكرية، كما هي عادة المجلة في تخصيص أعداد كاملة لشخصيات فكرية من التراث العربي والإسلامي، ومن قبيل المصادفة أن هيئة تحرير المجلة سمّت شخصية الشيخ طاهر الجزائري العَلَم الذي سيكون محور الدراسات التي ستدور حول هذه الشخصية، لا لأنه جزائري النسبة والأصل، ولكن لأنه من ألمع الشخصيات العربية والإسلامية التي تجاوزت شهرتها الجزائر إلى بلدان عربية أخرى، ولأنه ترك بصمات كثيرة في التراث العربي الإسلامي تعالت على المساحات الإقليمية والمحلية.

ودعت مجلة التراث المفكرين العرب والنخبة الواعية من الشباب أن يشاركوا بأقلامهم وأفكارهم في هذه الظاهرة برؤى جديدة، وطروحات حديثة في هذين المحورين، وقد فعلت ثلة من الكُتّاب ذلك، ولكن التغطية الشاملة التي هدفت إليها المجلة لم تُستكمل، ولعل قادمات الأيام تحمل إلينا ما يرمم البناء الذي يصل بنا إلى سقف التوقعات التي أردناها. وتظل المجلة تحمل شعار (ما لا يُدرَك كلّه لا يُترك جُلّه) فلهذا ستقدم في هذين العددين اللذين تختتم بهما فصول سنة ٢٠٠٧ ما وفد عليها من بحوث اصطفت المجلة أرصنها وأقربها من رسالة المجلة كمجلة محكّمة، وآمل أن تكون المجلة قد حققت بعض ما تصبو إليه من أغراض



تراثية وثقافية. وستواصل المسيرة وقصاراها أنها تقدم في هذا العدد (ملفاً) لتراث الجزائر التي تحتفل هذا العام باختيارها عاصمة للثقافة العربية ليكون هذا الملف الجسر بين ماضي الجزائر وحاضرها، بين صنيع الأجداد، ومنطلقات الأحفاد، بين التصور الذي كان يطمح إليه الرجال الذين صنعوا استقلال الجزائر، وعملوا على استرجاع أرضها وكرامة أهلها، والواقع الذي تعيشه الجزائر اليوم، والبرزخ الذي تمر به الآن، ولتذكر شباب الجزائر أنهم مطالبون بجهاد لا يقل عن الجهاد الذي قدمه آباؤهم ليوصلوا السفينة إلى مرفأ الأمن والسلام. جاهد آباؤهم بالسلاح فطردوا المستعمر وردوه إلى بلاده، التي جاء منها من وراء البحار ولكن خروجه العسكري لا يعني أنه خرج نهائياً بعد إقامة قرن وثلث القرن، خرج مخلفاً وراءه بؤراً فكرية تستعصي على التطهير. وقبع في أرضه وعينه ما زالت تراقب الأرض التي تخلى عنها إذا استعادها أصحابها، ولم يعد في مقدوره إلا الفتن التي يستمتع برؤياها تُطل برؤوسها بين الفينة والفينة.

والملف الثاني في هذا العدد جعلناه للكتاب الجزائريين الذين تكاثرت كتاباتهم علينا، وهي كتابات أكثرها تدور في محور (العموميات) وعنصر التجديد وتطوير الفكر العربي والكتابي فيها قليل، ولذلك نأمل ألا يلومنا الكُتّاب الجزائريون الذين تتهاطل علينا بحوثهم إذا اصطفينا منها ما ينسجم مع سياسة مجلتنا المحكمة، وسمْتها الفكري، ومنهجها الثقافي الذي سارت عليه عشرات السنين، ومن هنا نعتذر لبعض الكُتّاب الذين تراخى الزمن على وصول بحوثهم إلينا، فاستبعدنا بعضها الذي لم تتحقق فيه شروط النشر التي نكررها في كل عدد، ولا يلتزم بها بعض الكتاب أو أنها لا تتمشى مع نهج المجلة ومستواها الذي تحافظ عليه، وما عدا ذلك فالمجلة تفتح صدرها لكل بحث رصين مهما كان وطن كاتبه، ومهما كانت نزعته الأدبية.



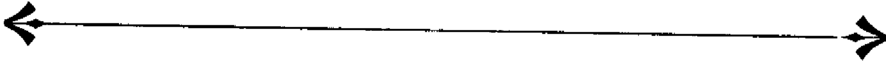
- ١ -

الجزائر
عاصمة الثقافة العربية
٢٠٠٧



الأمير عبد القادر الجزائري من خلال كتاب «الرحلة الحجازية»

عبد القادر خليفي [١]



الأمير عبد القادر هو زعيم المقاومة المسلحة ضد الغزو الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠. حارب الاستعمارَ طيلة سبعة عشر عاماً (١٨٣٢ ـ ١٨٤٧). تولى القيادة بعد والده محيي الدين الذي كان قد قاد المقاومة قبله لمدة سنتين (١٨٣٠ ـ ١٨٣٢). دوّخ الأمير فيها القواتَ الفرنسية الغازية المدربة والمسلحة أحسن تسليح. وهزمها في عدة معارك، وفرض على قادتها الاعتراف بسلطته وعقد الاتفاقيات معه، كمعاهدة دي ميشال سنة ١٨٣٤ ومعاهدة التافنة سنة ١٨٣٧.

وبعد صراع طويل بين قوى غير متكافئة اضطر الأمير أمام الظروف الصعبة التي لقيته داخلياً وخارجياً إلى التوقف عن المقاومة ووضع السلاح أمام الجنرال لامويسيار والدوق دومال Duc d'Aumale ابن الملك الفرنسي آنذاك في شهر ديسمبر من سنة ١٨٤٧. وحملته الباخرة الفرنسية إلى فرنسا بدل السماح له بالاتجاه إلى المشرق حسب طلبه الذي وافق عليه ممثلو السلطات الاستعمارية. وأطلق سراحَه نابليون الثالث سنة ١٨٥٢، فاتجه إلى بروسة بتركيا ومنها إلى دمشق حيث بقي هناك إلى أن وافته المنية سنة ١٨٨٣.

---

(١) أستاذ محاضر بقسم التاريخ بجامعة وهران.

أما كتاب «الرحلة الحجازية» لمحمد السنوسي الذي نحن بصدد تصفح بعض محتوياته، والذي سنعتمده في هذه المقالة، فيشتمل على ثلاثة أجزاء، تعرض مؤلفه في الجزء الثالث منه لترجمة الأمير عبد القادر، وذلك في ستة وثلاثين صفحة، من صفحة ١٧٨ إلى ٢٢٤ من الكتاب المحقق من قبل علي الشنوفي والصادر سنة ١٩٧٨ عن الشركة التونسية للتوزيع. استهله المؤلف بصورة مكبرة للأمير عبد القادر وهي الصورة المعروفة عنه؛ حيث يظهر وهو واقف (ببرنوسه) الأبيض وصدره مزين بنياشين متعددة على الشق الأيمن من صدره.

وتشتمل المفردات المخصصة للأمير في هذه الرحلة على ما يلي:

- ترجمة الأمير عبد القادر الحسَني.
- بيعة العروش والقبائل للأمير عبد القادر الحسني.
- حروب الأمير عبد القادر ضد الجيش الفرنساوي.
- عود إلى ترجمة الأمير عبد القادر الحسني.
- حماية الأمير عبد القادر الحسني لنصارى سكان جبل لبنان عام ١٨٦٠.
- مؤلفات الأمير عبد القادر.
- كتاب من محمد بيرم الخامس إلى الأمير عبد القادر للتعريف بالمؤلف.
- منزلة الأمير عبد القادر الحسني لدى أهل دمشق.
- اجتماع المؤلف بالأمير عبد القادر الحسني.
- عود إلى ترجمة الأمير عبد القادر الحسني.
- مرثية المؤلف للأمير عبد القادر الحسني.

ففيما يخص العنصر الأول استهله محمد السنوسي بذكر سلسلة نسب الأمير قائلاً: «هو الشيخ محمد عبد القادر بن محيي الدين بن مصطفى... إلخ»، ذاكراً اتصال نسبه بالقطب الجيلي، ثم بسيد الكونين عليه الصلاة والسلام[1]. مبيناً شرف هذا النسب العريق، وعلى خصِيّصيّة هذا البيت بمشيخة الطريقة القادرية بمدينة معسكر ببلاد الجزائر، وتميّز أفراده بالعلم والصلاح والجهاد في سبيل الله.

وفي العنصر الثاني تحدث عن البيعة فبين الظروف المحيطة بها والأسباب الداعية إليها وبيان ما اتفق عليه من قبل أهل الحل والعقد[2].

وفي العنصر الثالث تحدث المؤلف عن حروب الأمير عبد القادر في مواجهة الجيش الفرنسي فبدأ بمعركة مضيق سيدي مبارك التي حدثت في شهر ديسمبر من سنة ١٨٣٥ والتي كان يقودها عن الجانب الفرنسي الجنرال كلوزيل، ثم استيلاء الفرنسيين على مدينة معسكر. وتحدث عن معركة

---

(١) *محمد السنوسي، الرحلة الحجازية، الجزء الثالث، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٨، ص١٧٩.*

(٢) *نفسه، ص: ١٨١.*



تلمسان واستيلاء الأمير عليها رغم وقوف جماعة الكراغلة ضده، والذين مالوا إلى جانب غريمه المزاري من قبيلة الدواير، الذي كان انضم بقبيلته إلى الفرنسيين؛ ثم اضطرار الأمير إلى ترك تلمسان أمام قوة الفرنسيين ومن والاهم (الكراغلة والدواير). ثم مهاجمة الأمير لمدينة وهران وانتصاره على القوات الفرنسية التي كان يقودها الجنرال تريزيل، ومسيرته نحو الشرق مروراً بالمدية التي استولى عليها. وعند عودته اعترض طريقه تريزيل وجرت معركة المقطع سنة ١٨٣٦، التي كانت نصراً مؤزراً للأمير وكان من نتائجها استعادة مدينة معسكر. ثم تعرض لعقد معاهدة تافنا في ماي من سنة ١٨٣٧، بعد أن فشل بيجو في الانتصار على الأمير عبد القادر، مما جعل هذا الأخير يمتلك ثلاثة أرباع الأراضي الجزائرية.

وتحدث عن سيادة ابن في البلاد مما جعل الأمير يتجه إلى عين ماضي سنة ١٨٣٨ ويستولي عليها بعد انسحاب شيخها محمد الحبيب بن الشيخ التيجاني.

كما ذكر المؤلف ما قام به الفرنسيون من نقض لمعاهدة تافنا سنة ١٨٣٩ وعودة الفريقين الجزائري والفرنسي إلى التقاتل والحرب، ووصول الأمير إلى مشارف العاصمة، ثم تقهقره أمام قوة الفرنسيين، وانضمام مصطفى بن إسماعيل ابن أخ المزاري السابق الذكر للفرنسيين، وهو أحد زعماء قبائل الدواير، مما أضعف من قوة الأمير وشد من أزر أعدائه.

ثم تحدث عن تحركات الأمير الكثيرة وتنقلاته العجيبة من مكان لآخر وغزوه للقبائل التي انضمت للفرنسيين، وفشل القوات الفرنسية وأعوانه في ملاحقته.

ويذكر المؤلف أن الأمير اضطر إلى الالتجاء إلى المغرب الأقصى سنة ١٨٤٣ لشدة محاربة الفرنسيين له ورفض السلطان المغربي مساعدته، بل إنه عمل على محاربته. وتعرض المؤلف لإحدى رسائل الأمير الموجهة إلى علماء مصر يستفتيهم فيها عن مسألة تدعيم سلطان المغرب للعدو الفرنسي، ثم خروجه من الأراضي المغربية مما أدى به إلى إلقاء السلاح والعودة إلى الجزائر في ١٨٤٧/١٢/٢٢ الموافق لسنة ١٢٦٤هـ.

وفي العنصر التالي تحدث عن كيفية نقل الأمير إلى فرنسا بدلاً من تحقيق طلبه بالتوجه إلى المشرق، وبقائه فيها إلى سنة ١٨٥٢، حين أذن له الإمبراطور نابليون الثالث بالذهاب نحو بروسة بتركيا ومنها إلى دمشق حيث حظي باستقبال يليق بمقامه في كل من تركيا وسوريا.

ويذكر المؤلف الدور الذي قام به الأمير بحمايته للنصارى حين وقعت الفتنة بينهم وبين المسلمين في جويلية من سنة ١٨٦٠، وآوى إلى بيته وفي القصبة الآلاف منهم، ووقف هو وأتباعه على حراستهم.

أما عن مؤلفات الأمير فيتحدث عن رسائله الكثيرة في أحكام الجهاد والهجرة وأجوبته الارتجالية في أذواق الصوفية ــ ويقصد به كتاب «المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد» ــ، ويأتي بإحدى

قصائد الأمير حول معركة خنق النطاح، وهي تتكون من أربعة وأربعين بيتاً، كما يأتي بقصيدة أخرى حماسية في مدح البادية وهي في ست وثلاثين بيتاً وأخرى في الفخر، كما تحدث عن ابنيه: الكبير محمد باشا الذي ألف كتاب جياد الخيل تحت اسم «عقد الأجياد في الصافنات الجياد»، وولده الثاني محيي الدين باشا الأديب الشاعر الذي قرظ كتاب شقيقه هذا.

كما بسط لنا المؤلف رسالة حملها إلى الأمير وهي من قبل بيرم الخامس[1] من تونس يتشوق فيها إليه ويوصيه بمحمد السنوسي حامل الرسالة خيراً، على أنه من أفاضل جامع الزيتونة.

وذكر أن أهل دمشق يقدرون الأمير أحسن تقدير ويسمونه بـ«السيد الأمير». كما ذكر أن هذا الأخير قد خصه ببيت كبير يستعمله للاجتماع مع الناس وببيت آخر بالعلو للنوم.

كما تحدث عن لقائه بالأمير في دمشق التي دخلها في صفر من سنة ١٣٠٠هـ الموافق للتاسع من شهر سنة ١٨٨٣، وأن الأمير رحب به وببعض العلماء ترحيباً كبيراً وخصه ببعض الأسئلة عن أهله وبلده تونس وعن راحته في نزوله.

ويصف المؤلف الأمير بصفات حميدة من «سعة العلم والأدب والصلاح والخيرية وسعة الفضل وكرم النفس والشجاعة ورغد العيش وطول اليد ونفوذ الكلمة وبرور الأبناء مع حسن الأخلاق العذب المذاق»[2].

وفي الأخير يُظهر تدهور صحة الأمير وهرمه إلى أن أدركته المنية في الثامن عشر من شهر رجل سنة ١٣٠٠هـ الموافق للسادس والعشرين من شهر ماي سنة ١٨٨٣م.

ويختم كل ذلك بمرثية له في الأمير عبد القادر أرسلها إلى أبنائه بعد أن بلغه خبر وفاة والدهم، والقصيدة تتكون من تسعة وعشرين بيتاً مطلعها:

نبأ بأسهُمِه أصابَ حناجِري ... وأفاضَ سيلاً من دموعِ محاجِري
واندكّ طودُ الصبرِ منه وقد عفا ... رَسْمُ الحُلوم فلم نجدْ مِن جابِرِ
والناسُ في هَرْجٍ طَغَى ثيارُهم ... من روعِ فقدِ الغرمِ عبدِ القادرِ[3]

نقد وتعليق

الكتاب هذا عبارة عن تقاييد رحلة قام بها صاحبها في نهاية القرن التاسع عشر، وبالتالي فالمؤلف يتحدث عن أشياء عايشها ورآها في أغلب الأحوال، وهو يتتبع الأحداث بحسب معايشته لها.

---

(١) *بيرم الخامس من أعيان تونس، عين سنة ١٨٧٤ لإدارة جمعية الأوقاف في عهد خير الدين، وقد توفي بمصر سنة ١٨٨٩.*
(٢) *محمد السنوسي، ص: ٢١٩.*
(٣) *محمد السنوسي، ص: ٢١٩.*



وهو يشتمل على مباحث متعددة، كل عنوان يدل على حدث محدد أو قصيدة شعرية أو تعريف بشخصية أو غير ذلك. أي أنه ليس كتاباً أكاديمياً يشتمل على أبواب وفصول ومباحث ومطالب... إلخ، لأنه كتب في القرن التاسع عشر فلا مجال إذن لأن يُخضِع المؤلف كتابه لمثل هذه المنهجية الحديثة.

أما عن اللغة التي قُدِّم بها الكتاب فهي لغة سليمة؛ وإن كان يغلب عليها أسلوب القرن التاسع عشر لما فيه من استطراد حيناً ومدح مبالغ فيه حيناً آخر، واستعماله لكلمات ومصطلحات ذلك العصر مثل: «المحلة» ويقصد بها القطعة من الجيش، و«الفرنسوية» و«الفرنساوي» بدل المصطلح المعاصر: الفرنسية والفرنسي، واستعمال كلمة «المراحل» لتحديد المسافات بدل الكيلومترات، وكلمة «النصارى» بدل المسيحيين أو الأوربيين، واستعماله التاريخ الهجري في أكثر فقرات الرحلة. يذكر عبد الله العروي عن مصطلحات القرن التاسع عشر أنه عندما شرع في قراءة وثائق القرن التاسع عشر كان لا يرى «فرقاً بين الجهاد والوطنية، فلما صادف الكلمة فهم منها تلقائياً الدفاع عن حوزة الوطن».

ويواصل في السياق نفسه: «بدأت بفهم المخزن في ضوء مفهوم الدولة المعاصرة، والعامة في ضوء الجماهير، والخاصة في ضوء النخبة، والشرف في ضوء النبل، والحرفة في ضوء النقابة، والزاوية في ضوء الحزب السياسي»(١).

أي أن لكل عصر مميزاته ومصطلحاته؛ والمعروف أن اللغة في حركة دائمة، وهي في اندفاع لا أحد يمكنه إيقافها ووضع القيود والمعايير في طريقها، كما أنه لا قدرة لأحد على مخالفتها أو الخروج عن مقتضى التوافق معها، ولا يمكن اعتبار هذا التغير إلى الأحسن أو إلى الأسوأ، لكن المهم أن اللغة تؤدي دورها الاجتماعي بين الناطقين بها(٢).

أما فيما يخص الحديث عن الأمير عبد القادر فقد حاول المؤلف أن يرتب حديثه بتتبع ترجمته تاريخياً، بالتعريف بنسبه وببيعته فحروبه ثم نقله إلى فرنسا ومنها إلى المشرق، وأخيراً اجتماع المؤلف به في دمشق. إلا أنه أدخل بعض الأحداث داخل سيرة الأمير لا علاقة لها بها، منها مثلاً: «ثورة محمد بن الطاهر الكبلوتي»، ومنها « نظرية المؤلف في اختيار الأمراء والوزراء»، ومنها «سفر المؤلف من دمشق إلى بيروت»؛ فكان حرياً بالمؤلف أن يخصص لهذه الأحداث مباحث أخرى غير هذه.

وعن ترجمة الأمير تحدث المؤلف عن نسبه وعمن اشتهر من أسلافه القريبين، وانتقل مباشرة إلى بيعته وحروبه... إلخ. ولكنه أغفل الحديث عن الفترة التي سبقت مبايعته وهي النشأة والدراسة

(١) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٢، ص: ٢٤٩.
(٢) ينظر محمد عيد، المستوى اللغوي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨١، ص: ٢٩.

والعوامل المؤثرة فيه... إلخ. وبذلك جاءت ترجمة المؤلف للأمير ناقصة غير كاملة، وكان بإمكانه الحصول على ذلك من الأمير نفسه أو من أبنائه خلال مكوثه بدمشق.

وعن المصادر والمراجع التي اعتمدها المؤلف في تحرير كتابه ليست هناك دلالات واضحة ما عدا بعض الإشارات، من ذلك قوله:

«وعندما أخذت بالإياب قراري، تعاطيت جمع ما وعته أسفاري...»[١] وبعد أن يذكر ظروف احتجاز تقاييده ثم استعادتِها فيما بعد، يضيف: «فما كان مني إلا أني راجعت ما إليه رجعت، وتعاطيت ما بذل من الهمة ما استعطت في جمع ما انتثر من تقاييد هذا الأنموذج المعتبر، وصيرتها إلى تأليف نستحسن موقعه في هذه العصور، وإن لم يخل باع جامعه من القصور، جمعت فيه ما شاهدته من الآثار مشروحة الأصول بما يفيد الاعتبار»[٢]. أي أنه اعتمد على ما جمع في رحلته ولم يبين لنا إن كان قد اعتمد على كتب ومؤلفات أخرى ساعدته على مؤلفه هذا.

وفيما يخص نصوص البيعة يذكر مراجعه في قوله: «نورد هنا منها (بيعة العروش والقبائل) ما أمكنني الوقوف عليه من نصوص البيعة بخطوط أيدي أصحابها وهذا نصها...»[٣] ويقدم مجموعة من النصوص التي أمضى عليها مختلف أعيان القبائل آنذاك.

أما من الجانب الشكلي فيستعمل المؤلف لقب الحسني ــ بدل الجزائري مثلما هو متداول في العصر الحاضر ــ كلما ذكر اسم الأمير عبد القادر، وذلك في نهاية الاسم، وهي نسبة الأمير إلى جده الأعلى الحسن بن علي بن أبي طالب دون شك. وهو تشريف للأمير بهذه النسبة التي تربطه بأحد سبطي النبي ﷺ (الحسن والحسين). وقد اطلعنا على بعض رسائل الأمير فوجدناه يذيل رسائله بهذا اللقب أحياناً (المخلص عبد القادر الحسني)، منها رسالتاه إلى كل من الوزير التونسي خزندار وخير الدين المؤرختين بسنة ١٨٧٢ يستوصي فيهما خيراً بالمقرانيين[٤].

ومن الأمور الشكلية تسمية مدينة معسكر عاصمة الأمير بتسميتين أوردهما المؤلف ضمن كتابه، أولهما أم العساكر التي وردت في الصفحة ١٨٨، وأم عسكر التي وردت في الكتاب أربع مرات[٥]. بينما نجد تسميتها في كتاب محمد بن الأمير صاحب كتاب تحفة الزائر، ترد على الشكل نفسه الذي تتسمى به المدينة حالياً وهو معسكر، لأن هذا الكتاب هو المصدر المرجع لكل ما يكتب عن الأمير عبد القادر. فمن أين لهذا الكاتب بهذه التسمية، ولعل التفسير الوحيد هو رغبة المؤلف في إعادة

---

(١) محمد السنوسي، الرحلة، الجزء الأول، ص: ٤٢.

(٢) نفسه، ص: ٤٣. تعرضت وثائق المؤلف للاحتجاز ومنها تقييداته هذه، وذلك سنة ١٨٨٥ على إثر تزعمه لحركة احتجاجية ضمت حوالي ثلاثة آلاف متظاهر ضد الحماية الفرنسية، وقد نفي هو إلى مدينة قابس بالجنوب التونسي.

(٣) نفسه، الجزء الثالث، ص: ١٨١.

(٤) يحيى بو عزيز، كفاح الجزائر من خلال الوثائق، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦، ص: ٣٥٧ و٣٥٩ على التوالي. والمقرانيون هم الثوار الجزائريون الذين قاوموا السلطة الفرنسية سنة ١٨٧١ بزعامة الحاج أحمد المقراني بمساعدة الشيخ الحداد، وقد لجأ بعضهم إلى تونس بعد القضاء على حركتهم في الجزائر.

(٥) نفسه، ص: ١٧٩ ــ ٨٩ ــ ١٩٠ ــ ١٩٣.

التسمية إلى اللغة الفصحى؛ إلا أن الأمر لا يتطلب هذا التحويل، إذ يجب إبقاء على التسميات على حالها مهما كان الحال، إلا إذا كانت المسألة تتعلق بمناقشة مصدر الكلمة اشتقاقاتها وأصولها اللغوية. ومن الأخطاء الشائعة التي يقع فيها البعض هو نطق بعض الكلمات العامية بالإعراب إذا ما وقع الاستشهاد بها في حال الكلام وبالخصوص في حالة الشعر الشعبي، إذ إن إعادة الكلمة إلى أصلها الفصيح يخل بالوزن الشعري وبالنغم الذي يعطي الشعر خصوصيته.

وبخصوص المحتوى نجد المؤلف عند حديثه عن حروب الأمير ينتقل مباشرة إلى ذكر معركة سيدي مبارك في ديسمبر ١٨٣٥، حين كان تريزيل يقود الجيش الفرنسي والذي استولى إثر ذلك على مدينة معسكر. وكلوزيل هذا هو الذي عينته الحكومة الفرنسية في أوت من سنة ١٨٣٥ خلفاً للضابط تريزيل الذي كان الأمير هزمه في معركة سيق وبعدها في معركة المقطع في جويلية من السنة نفسها.

وبذلك أهمل المؤلف أهم المعارك السابقة لهذه المعركة مثل معركة خنق النطاح الأولى والثانية ومعركة برج راس العين واتفاقية دي ميشيل. كما أن المؤلف لم يتعرض لواقعة سقوط عاصمة الأمير «الزمالة» بأيدي الفرنسيين في ١٦ من شهر ماي سنة ١٨٤٣، وهي من الأحداث التي كان لها وقع سيء على تاريخ الأمير؛ بل هي من أخطر الضربات التي وجهت للمقاومة الوطنية آنذاك وأشدها ضرراً، يقول عنها ابنه محمد: «وبالجملة فإنها (واقعة سقوط الزمالة) كانت من أعظم الوقائع التي لا تؤدي العبارة تفصيلها ولا يُدْرِكُ اللسان تحصيلها...»[(١)].

ويذكر المؤلف أن «ولد الأمير محيي الدين باشا وهو أديب شاعر أيضاً ألف في التعريف بوالده كتاباً مُهماً ذكر فيه جميع أحوال والده وأطواره ومدائحه ومقاماته وأسفاره على وجه استوفى به جميع الغرض»[(٢)]. ويضيف: «هكذا أخبرني أخوه وابن عمه». وكأني به يقصد هنا كتاب «تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر» لصاحبه محمد بن الأمير وليس محيي الدين كما يقول. وهكذا وقع المؤلف في خطأ ثابت بنسبته كتاب محمد بن الأمير عبد القادر لأخيه محيي الدين. وهو لم يطلع على الكتاب ولكن قيل له فحسب، فلا مجال للشك في وقوع الخطأ من قبل المؤلف.

وعن قضية المعارضة التي لقيها الأمير يشير المؤلف إلى أن بعض أفراد عائلة الأمير قد «أبوا المبايعة وعلى الخصوص شيعة عمه علي أبي طالب، فإنه كان يتصدى لمقاومته، ولاقى الأمير من شقاق عائلته ما أفسد عليه كثيراً من الأعمال...»[(٣)] بينما لا نجد لذلك ذكراً في كتاب محمد بن الأمير «تحفة الزائر»، والذي يذكر مثلاً أنه «اجتمع أشرافهم وعلماؤهم وأعيانهم وتداعى صغيرهم

---

(١) محمد بن عبد القادر الجزائري، *تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، الجزء الأول «سيرته السيفية»، المطبعة التجارية، الإسكندرية ١٩٠٣، ص: ٢٨٠.*

(٢) *محمد السنوسي، ج الثالث، ص: ٢١٣.*

(٣) *نفسه ص: ١٨٨.*

وكبيرهم وخيموا بوادي فروحة من غريس عند شجرة الدردارة، وجاء سيدي الجد في بنيه وأقاربه وذويه... إلخ»[1] ويواصل صاحب هذا الكتاب فيذكر أنه بعد مبايعة محيي الدين لولده عبد القادر، «قام عمه سيدي الجد لأمي علي أبي طالب (كان صهراً للأمير) وبايعه وكذا الإخوة وسائر القرابة ثم الأشراف والعلماء والأعيان والرؤساء.. إلخ»[2] وأن جماعة من الأعيان المشاهير كتبوا على صك المبايعة «ما يؤذن بحضورهم للبيعة وشهادتهم على أنفسهم وعلى سائر من حضرها؛ فكتب العلامة سيدي الجد للأم عم الأمير شقيق والده السيد علي أبي طالب بن مصطفى بن المختار ما نصه: الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله. بعد انعقاد البيعة للإمام المعظم والأمير الجليل المفخم ابن أخينا السيد عبد القادر بن محيي الدين أحيا الله بهما الدين وأعانهما على القيام بأمور أهله ودمر بهما الكفرة أولي العناد، وأهلك بسطوتهما أهل البغي والفساد. بايعناه على السمع والطاعة وامتثال الأمر ولو في ولد الواحد منا أو نفسه، وقدمنا نفسَه على أنفسنا وحقه على حقنا، وإني أوصيه بتقوى الله وطاعته في السر والعلانية.. إلخ»[3].

ومن جهة أخرى فإن الأمير لما تمت بيعته «واستقام له الأمر اتخذ الآلة ورتب الحاشية وعين رجال الدولة، فاستوزر محمد بن العربي واستكتب ابن عمه السيد أحمد بن علي أبي طالب»[4] في أول حكومة أقامها.

ويذكر صاحب كتاب تحفة الزائر دائماً ــ ابن الأمير ــ تهنئة عمه أبي طالب بعد معركة المقطع التي انتصر فيها الأمير على جيش الفرنسيين بقيادة الجنرال تريزيل في جويلية من سنة ١٨٣٥ في قوله: «وكان عمه، سيدي الجد، علي أبي طالب، قدم إليه، ثاني يوم المقطع، قصيدة تهنئة يقول فيها:

هنيئاً لك البشرى، نُصِرتَ على العدَى ... ودمَّرْتَ جيشَ الكفرِ، بالقتلِ والخَسْفِ
وحُزْتَ مقاماً، دونَه كلُّ باسلٍ ... يرى الحربَ، ميدانَ الخلاعةِ والقَصْفِ
بجيشٍ عظيمٍ، قد تفرَّدَ في الوغى ... له سطوةٌ عزَّتْ، وجلَّتْ عن الوَصْفِ»[5]

ويذهب أكثر من ذلك حين يذكر أن أبا طالب عم الأمير هو الوحيد الذي بقي إلى جانبه ذات يوم في إحدى معاركه (معركة حرش مولاي إسماعيل) ويقول: «ولم يبق مع الأمير سوى عمه، سيدي الجد للأم، السيد علي أبي طالب، وهذه النادرة الاتفاقية ذكرتني ما وقع للنبي ﷺ في غزوة حنين حين

---

(١) محمد بن الأمير عبد القادر، المصدر السابق، ص: ٩٦ و٩٧.
(٢) نفسه، ص: ٩٧. والمعروف أن زوجة الأمير هي ابنة عمه علي أبي طالب.
(٣) محمد بن الأمير عبد القادر، المرجع السابق، ص: ٩٩.
(٤) نفسه، ص: ١٠٣.
(٥) محمد بن عبد القادر، ص: ١٥٦.

تفرقت جيوشه حتى المهاجرين والأنصار ولم يبق معه سوى عمه العباس آخذاً بلجام بغلته ﷺ التي كان راكباً عليها يومئذ»(١).

وعندما عَرَض الأمير أمر الصلح مع الفرنسيين، فيما سيسمى بمعاهدة تافنا (١٨٣٧)، حدث اختلاف في المجلس الذي جمعه الأمير، بين معارض لعقد الصلح ومؤيد، تدخل عمه علي أبو طالب مؤيداً لفكرة الأمير بعقد الصلح وذلك في خطبة سجلها محمد ابن الأمير في كتابه المعروف. فبعد أن يذكر تسلط الفرنسيين على البلاد واضطراب الأمر يضيف قائلاً: «...فأظهر الله تعالى بلطفه، بدر الدين ومؤيد كلمة المؤمنين ابن أخي هذا، السيد عبد القادر بن محيي الدين، فبذل الجهد في الذب عن الدين والوطن وأتى في ذلك من العجائب والغرائب ما هو به قمِن، فكم من حروب أضرمها وكم من كروب أزالها عن المسلمين وأطفأ أوارها... فالنظر أيها السادة، إنما هو للإمام لا لغيره، وكيف تذهبون إلى أن عدم قبول الصلح أولى من قبوله! مع علمكم بقلة الأنصار والأعوان وكثرة المشاغبين والمفسدين في الأقطار والأوطان...!»(٢).

وبعد انتهاء عمه من الخطبة هذه اقتنع القوم بفكرة عقد الصلح واتفقت كلمة الجميع على ذلك ورأوا أن فيه مصلحة كبرى للأمة. فموقف كهذا من عم الأمير، وهو في أدق المواقف، من أكبر الدلائل على وقوفه إلى جانبه وليس ضده، فأين هي العداوة والمعارضة بين الرجلين!

والمؤرخ الفرنسي المعاصر برينو إيتيان Bruno Etienne في كتابه «عبد القادر» يذكر أنهم «كلهم هنا جالسين على شكل دائرة تحت سقف الخيمة التي كانت تعقد فيها الاجتماعات: أعمامه وأخوته وبعض عمومته، بنو طالب وبنو تامي الذين جلسوا في المقدمة لأنهم يعتقدون في مرتبتهم العائلية المتميزة، ولأنهم لم يفهموا جيداً كل ما كان يشعر به ابن محيي الدين...»(٣).

إذن فمبايعة عمه ثابتة بعد والده محيي الدين مباشرة، وتعيين ابنه أحمد كاتباً في حكومته، ووجود عمه معه في ميادين القتال وتأييده له في المواقف الحرجة، تدل كلها على وقوف العائلة معه وليس ضده، وهي من الشواهد التي تثبت عكس ما قال صاحب الرحلة. فأين هي الحقيقة ومن أين جاء المؤلف بهذا الخبر؟ لقد فهم عم الأمير أن تآلف الأسرة وتكاتفها من أولويات العمل الناجح في ذلك الحين وفي تلك الظروف، ولذلك كان حاضراً في كل الظروف وكان الفيصل في المواقف. لقد كان يرى أنه في مكانة والد الأمير، بعد وفاة محيي الدين الوالد، الذي كان يمثل مستشار الأمير ودليله. وإلى جانب رابطة العمومة التي تربط بين الرجلين كانت رابطة المصاهرة رابطة أخرى تجمعهما

(١) *نفسه، ص: ١٥١.*
(٢) *محمد بن عبد القادر الجزائري، تحفة الزائر، ص: ١٧٦.*
(٣) *انظر:* Bruno Etienne. Abd El Kader, Hachette, ١٩٩٤. p/١٣١.

ولا تفرقهما، لأن زوجة الأمير هي ابنة عمه علي أبو طالب، والتي بقيت إلى جانبه رغم تخيير الأمير لها بين البقاء معه أو مفارقته لأنه سينشغل عنها لمصالح الأمة، فكانت نعم الزوجة الوفية والصاحبة الأنيسة.

وإلى جانب كتاب محمد بن الأمير فإن الكتابات الأخرى لا تذكر شيئاً من ذلك، وبخاصة مذكرات الأمير وكتاب تشرشل الذي عاصر الأمير.

أما مذكرات الأمير عبد القادر فقد جاء فيها ما يلي: «فانعقدت البيعة وقتئذ يوم الأربعاء آخر شعبان سنة ثمان وأربعين ومئتين وألف، وخطب له على المنابر، ورضي به الصغير والكبير والجليل والحقير... فأذعنت له الأعراش وجاءته الوفود بالهدايا من كل ناحية... وانضم الشمل واجتمعت الكلمة بأم عسكر، وتعينت دار إمارة في جميع الأرجاء القريبة واستمع أهلها للأمر والنهي...»[(١)].

أما شارل هنري تشرشل صاحب كتاب «حياة الأمير عبد القادر»، والذي لقيه وتحاور معه طيلة خمسة أشهر في شتاء ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠، فيذكر في الفصل الثاني[(٢)] أن الأمير «بدأ يتقبل البيعة من النبلاء والرؤساء الذين تجمعوا حوله، وقد ارتفعت أصوات عالية من المجلس كله مرددة: الحياة والنصر لسلطاننا عبد القادر». وفي الفصل الثالث يذكر أن الظروف التي عُيِّن فيها الأمير سلطاناً قد أثارت مشاعر الخصام بدل القضاء عليه، وذكر عدة أمثلة عن ذلك كسيدي العريبي قائد قبيلة فليتة والغماري قائد قبيلة أنجاد ومحمد بن نونة حاكم تلمسان من قبل سلطان المغرب ومصطفى بن إسماعيل الذي «عبر عن تقززه من تقبيل يد ولد ما يزال أمرد، حسب تعبيره»[(٣)].

ويقول في مكان آخر إن الأمير «شعر أن الغيرة والتنافس الذين يحوطان به لا يمكن القضاء عليهما إلا بخوض المعركة، وأن كل الصعوبات الداخلية ستنتهي أمام النجاح..»[(٤)] ولم يذكر تشرشل أي شيء عن الخصومة داخل أسرة الأمير مثلما ذكر مؤلف الرحلة.

يتبين من هذا كله أنه كانت هناك معارضة من قبل بعض الزعماء لسلطة الأمير عبد القادر، ومرجع ذلك أن هؤلاء رأوا أن نفوذهم سيتقلص إذا ما خضعوا له، ولذلك حاولوا التصدي له بوسائل مختلفة، منهم رؤساء القبائل وشيوخ الطرق الصوفية، وذلك حفاظاً على مكاسبهم ومراتبهم في

(١) مذكرات الأمير عبد القادر، تحقيق محمد الصغير بناني ومحفوظ سماتي ومحمد الصالح الجون، شركة دار الأمة، الجزائر ١٩٩٨، ص: ١٤٢.

(٢) شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، ترجمه وقدم له وعلق عليه الدكتور أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الجزائر ١٩٨٢ ص: ٥٧.

(٣) شارل هنري تشرشل، ص: ٦١.

(٤) نفسه، ص: ٦٤.

السلطة والجاه، إلا أن دعم عائلته له كان ضرورياً جداً لمواجهة مختلف التحديات الداخلية والخارجية، فكيف إذن كانت هذه المعارضة من داخل بيته وبين بني عمومته!

ويخطئ المؤلف في تاريخ وفاة الأمير إذ يقول: «...إلى أن أدركته المنيةليلة السبت الثامن عشر من رجب الأصبّ ثلاث عشرة مائة الموافق للسادس والعشرين من مايه الأفرنجي سنة ١٨٨٣ مسيحية». بينما يقول محمد بن عبد القادر الجزائري في التحفة، وهو المصدر الأصلي لكل ما يختص بحياة الأمير، كما ذكرنا ذلك سابقاً، إن الأمير توفي «ليلة السبت التاسع عشر من رجب سنة ١٣٠٠ والرابع والعشرين من أيام سنة ١٨٨٣»[(١)]. وهو كما نرى اختلاف في الأيام فحسب.

الخلاصة:

لقد اشتهر عن المغاربة تَوْقهم إلى المشرق حيث منبع النبوة ومواقع الأماكن المقدسة؛ أي أن دوافعهم كانت روحية «بهدف الحج إلى الأماكن المقدسة، على أن الحاجّ قد يتجاوز هذا الهدف الأساسي... ويفضي به الترحال إلى أماكن بعيدة..»[(٢)] ومحمد السنوسي هذا زار بالإضافة إلى الحجاز، كلاً من إيطاليا وتركيا وسوريا ولبنان ومصر ومالطة ثم عاد إلى بلدة تونس. فقيّد مشاهداته وملاحظاته، وتعرض خلال ذلك إلى كثير من المسائل وترجم لبعض الشخصيات وتحدث عن بعض العلوم والمخترعات. ومنها حديثه عن الأمير عبد القادر وذلك خلال وجوده بدمشق عاصمة سوريا في السنوات الأخيرة من عمر الأمير.

وأخيراً يمكننا القول إن مثل هذه الرحلات تحوي بين سطورها معلومات كثيرة يمكن الاستفادة منها في مختلف المجالات، إلا أن ذلك لن يكون إلا بعد تمحيص وحذر. وقد فتحت لنا هذه الرحلة مجالاً للدراسة والمناقشة والتعليق، وذلك ما تمكنا من ذكره آنفاً.

(١) محمد بن عبد القادر الجزائري، تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، شرح وتعليق ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت ١٩٦٤، ص: ٨٥٧.

(٢) إسماعيل العربي، تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦، ص: ٧.

المصادر والمراجع:

١ــ تاريخ الرحلة والاستكشاف في البر والبحر، إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائــر، ١٩٨٦م.

٢ــ تحفة الزائر في مآثر عبد القادر وأخبار الجزائر (سيرته السّيفيّة)، محمد عبد القــادر الجزائــري، المطبعة التجارية، الإسكندرية ١٩٠٣م.

٣ــ تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، محمد بن عبد القادر الجزائري، شرح وتعليــق ممدوح حقّي، دار اليقظة العربية، بيروت ١٩٦٤م.

٤ــ حياة الأمير عبد القادر، شارل هنري تشرشل، ترجمة: د. أبو القاسم سعد الله، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، الجزائر ١٩٨٢م.

٥ــ الرحلة الحجازية، محمد السنوني، تحقيق علي الشّنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس ١٩٧٨م.

٦ــ كفاح الجزائر من خلال الوثائق، يحيى بوعزيز، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ١٩٨٦م.

٧ــ مذكرات الأمير عبد القادر، تحقيق محمد الصغير بناني ومحفوظ سماتي ومحمد الــصالح الجــون، شركة دار الأمة، الجزائر ١٩٨٨م.

٨ــ المستوى اللغوي، محمد عيد، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨١م.

٩ــ مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٢م.

١٠ــ Bruno Etienne, Abd Elkader, Hachette, ١٩٩٤.



البعد السياسي
في تراث الحركة الوطنية الجزائرية

ناجي عبد النور [*]



قامت الدولة الجزائرية تاريخياً قبل الاحتلال الأجنبي الفرنسي ١٨٣٠م، حيث كانت تتمتع بشخصية دولية وهيبة عالمية وعلاقات دبلوماسية وقوة بحرية وعسكرية في حوض المتوسط ورخاء اقتصادي وتماسك اجتماعي، لها تنظيم سياسي وإداري ومجموعة قواعد عرفية خاصة بانتقال وممارسة السلطة إلى جانب قواعد الشريعة الإسلامية.

وكرد فعل على الغزو الاستعماري ظهرت المقاومة الوطنية التي اتخذت عدة أشكال من بينها الشكل السياسي والتنظيمي الذي عبرت عنه الحركة الوطنية الجزائرية فكان كفاحها منظماً تجلى في تشكيل تكتلات وجمعيات، ونوادٍ فكرية وأحزاب سياسية تنتمي إلى مختلف التيارات (الوطني الثوري، الإصلاحي الإسلامي، الاندماجي الليبرالي، الشيوعي) طالبت بالحقوق المدنية والسياسية في ظل الإدارة الاستعمارية.

سنحاول في هذا البحث التطرق إلى أهم الحركات الإصلاحية (الجمعيات والنوادي الثقافية) والحركات السياسية والأحزاب السياسية، والوظائف الاجتماعية والسياسية (التنشئة الوطنية السياسية) والأفكار والبرامج السياسية، التصورات الدستورية المؤسساتية التي ساهمت فيما بعد في حكم الحياة السياسية بعد الاستقلال.

(*) جامعة باجي مختار ــ الجزائر.

التنظيمات السياسية والثقافية:

هناك مراحل من التطور مر بها المجتمع الجزائري كانت سبباً في ظهور الحركات الإصلاحية والأحزاب السياسية كظاهرة اجتماعية وسياسية مصاحبة لهذا التطور، فتَعرُّضُ الشعب الجزائري لاضطهاد الاستعمار الفرنسي دفعه إلى التكتل، كما وفرت التقاليد العربية الإسلامية قاعدة أساسية للمعارضة، وتعتبر الحركة الوطنية مهد الحياة التنظيمية والحزبية في الجزائر، فهي التعبير السياسي لمجموعة تعي وحدتها الاجتماعية وهي في حالة سيطرة فتطالب باستقلالها لتأكيد وجودها كمجموعة سياسية وهي تظهر على إثر ظهور الوعي الوطني وعلى إثر ظهور إرادة بناء مجتمع سياسي مستقل، إنَّ الحركة الوطنية تعني المجتمع السياسي الذي يتعلق بالأمة(١).

أولاً: الحركات الإصلاحية:

واجهت الجزائر خلال الاحتلال الفرنسي أوسع وأعمق شكل من أشكال الاستعمار الأوروبي بنوعيه القديم والحديث، وكان مخططه يقوم على أربعة أسس هي: التفقير والتجهيل والتنصير والفرنسة. وكانت سياسة فرنسا تستهدف محو الكيان الجزائري بكل مقوماته الحضارية وإبعاد الشعب الجزائري عن المشاركة في حكم بلاده وإخضاعه إلى تحكم المستوطنين الأجانب الذين انفردوا بإدارة البلاد واستثمار خيراتها، كما ألحقت الجزائر بفرنسا إثر مرسوم فرنسي اعتبر (الجزائر فرنسية).

ونتيجة لذلك تمثلت المقاومة المسلحة في عدة ثورات منظمة وحركات شعبية وحرب فدائيين وطنية.

وبعد فشل المقاومة الوطنية التقليدية واستشهاد النخبة الوطنية، ونفي بعضها، انتقل مركز نمو الوعي الوطني إلى الأوساط الحضرية، وبدأت بوادر الممارسة السياسية تظهر في المقاومة السياسية للاستعمار بوسائل عصرية وتنظيمية سليمة، تمثلت في الجمعيات والنوادي الاجتماعية والثقافية بالإضافة إلى الطرق الصوفية. ويمكن الإشارة إلى أهم هذه التنظيمات، كما يلي:

(١) *HOUARI ADDI. L' impase du populisme L' Algérie collectivité politique et état en construction Algérie: enterprise nationale. ١٩٩٠. P. ٢١.*

١. **الجمعية الراشدية:** تأسست سنة ١٨٩٤ من شباب جزائري خريجي المدارس الفرنسية الجزائرية وبتأييد من بعض الفرنسيين المتعاطفين مع الجزائريين، استطاعت أن تنشئ فروعاً لها عبر أنحاء الجزائر وتحقق بذلك الانتشار بسرعة.

كان هدف الجمعية هو مساعدة الشباب الجزائري على العمل والتفكير، والعيش عيشة حديثة ومن بين الوسائل التي ارتكزت عليها لتبليغ رسالتها، إلقاء المحاضرات لتوعية الشعب ونشر الثقافة الإسلامية للحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية، ومن أهم عناوين المحاضرات التي نظمتها الجمعية لعام ١٩٠٧ «التضامن والأُخوة بين المسلمين»، «التشريع الإسلامي في الجزائر منذ ١٨٣٢»، الحضارة العربية قبل وبعد الإسلام، التنظيم السياسي لفرنسا[1].

من خلال عناوين هذه المحاضرات التي نظمتها الجمعية، نلاحظ إقحام وإدراج المواضيع ذات البعد السياسي والوطني والتركيز على بث وغرس القيم الوطنية والسياسية.

٢. **الجمعية التوفيقية:** أنشئت عام ١٩٠٨م، ثم أعادت النخبة تنظيمها سنة ١٩١١، استطاعت هذه الجمعية أن تستقطب عدداً كبيراً من الأعضاء وصل إلى مئتي عضو خلال سنة واحدة، يرأسها الدكتور «ابن التهامي»، هدف هذه الجمعية الثقافية هو جمع الجزائريين الذين يرغبون في تثقيف أنفسهم وتطوير الفكر العلمي والاجتماعي.

٣. **النوادي الثقافية:** بدأ ظهورها منذ منتصف القرن التاسع عشر، واتسع نشاطها العملي إلى مطلع القرن العشرين ومن أشهر هذه النوادي:

ــ **نادي صالح باي:** تأسس بقسنطينة في عام ١٩٠٧، كان هدفه تربية الشعب تربية فكرية وتشجيع الهوايات الأدبية والعلمية ونشر التعليم، والمساعدة على تحرير الجماهير.

ثم توالى تأسيس النوادي في مختلف أنحاء الوطن، مثل نادي الترقي ١٩٢٧، نادي الشباب الجزائري في تلمسان، نادي «الإقبال» بجيجل... الخ. وكانت هذه النوادي تهدف إلى حث المواطنين على التأمل والتفكير في أسباب التخلف، ثم البحث عن سبيل الرقي باقتباس العلوم العصرية التي كانت السبب في نهضة أوروبا نفسها.

(١) *أبو القاسم سعد الله. الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٠٠-١٩٣٠، الجزء الثاني، ط (٤). بيروت: دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٢، ص١٣٧.*

٤. **الطرق الصوفية:** لعبت دوراً مهماً في الحفاظ على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري وتحصينه ضد الغزو الثقافي والتسميم السياسي (الفرنسيّين) أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر، ولا تزال تلعب دوراً مهماً في تشكيل تصورات المواطنين ومدركاتها الإسلامية، بل تلعب دوراً مهماً في التجنيد السياسي.

ومن أهم الطرق الصوفية المنتشرة في الجزائر ما يلي:

ـ **الطريقة القادرية:** وتعد من أقدم الطرق المعروفة والمنتشرة في الجزائر، وتنتمي إليها عائلة «الأمير عبد القادر» وقد أسست في القرن الحادي عشر الميلادي في شرقي الجزائر على يد «عبد القادر الجيلاني»، وتتضمن مبادئها نوعاً من القدرية (الإيمان بالقدر ولكن دون تعطيل دور الإنسان في الأفعال).

ـ **الطريقة الشاذلية:** يرجع تاريخ تأسيسها إلى القرن الثالث عشر على يد «أبو الحسن الشاذلي» نسبة إلى قرية شاذلة القريبة من تونس، وتحث مبادئها على طلب العلم وكثرة الذكر.

ـ **الطريقة السنوسية:** أسسها الجزائري «محمد بن علي السنوسي» في مستغانم غربي الجزائر وتنتشر في هذه المنطقة. ويذكر أن أتباعها هم الذين قادوا الحرب ضد الإيطاليين في ليبيا.

ـ **الطريقة الدرقاوية:** تنتشر هذه الطريقة في غربي الجزائر، وقد أسسها «سيدي العربي الدرقاوي» وللطريقة زوايا عديدة في مدينة تلمسان، فاق عددها الثلاثين. ويأتي على رأس كل زاوية شيخ، يساعده مجلس من عشرة أشخاص، وهو لا يتسلم مهامه إلا بعد أن يتعرف أصول الطريقة. وتدعو مبادئها إلى التقشف، والمدينة الفاضلة، وعدم التمسك بخيرات هذا العالم، والابتعاد عن السلطة وأصحابها. ويذكر أنها قاومت الاحتلال الفرنسي خلال عام ١٨٣٤ و ١٨٣٥.

ـ **الطريقة العليوية:** أسسها «الحاج بن عليوة» في مدينة مستغانم على إثر انشقاق داخل الطريقة السابقة، وقد اتصفت «العليوية» بالشعائر الصوفية وبنظامها الهيكلي. وكانت تدافع عن الهوية الوطنية والإسلامية في الجزائر في الوقت نفسه، واعتمدت الطريقة على تأسيس الأخويات التي اعتبرت شكلاً من أشكال مقاومة الاستعمار الفرنسي.

ــ **الطريقة التيجانية:** أسسها في الجزائر عام ١٧٨٢ الشيخ «أحمـد التيجـاني»، وتعـد المنافس الرئيسي للقادرية. وقد دخلت هذه الطريقة في صراع مع «الأمير عبد القادر» انتهى بإخضاعها[(١)].

يظهر من خلال رصد أهم الجمعيات في مختلفة المجالات الرياضية والثقافية والتعليميـة والدينية، والتي نشأت في فترة تاريخية حاسمة تفصل بين الكفاح المسلح والنضال السياسي، أنها كانت ذات طابع اجتماعي سياسي تتركز أهدافها في المطالبة بالمساواة والـدفاع عـن مصالح المسلمين، وكان انضمام جمهور المسلمين إليها يجعل الطابع السياسي ظاهراً فيهـا، لذلك يمكن القول: إنها معدة للعمل الحزبي الذي يسبقه التحضير والتنظيم والتربية السياسية، والتعبئة الوطنية.

ثانياً: الحركات السياسية

إن التطورات السياسية والفكرية التي عرفها العالم العربي، ودرجة الوعي الوطني الـذي بدأ ينمو في شكل تنظيمات سياسية متعددة ذات طابع إصلاحي، نادت بتغيير أساليب القهـر التي تعاملت بها الإدارة الاستعمارية مع أهل البلاد، فطالبت بإدخال مجموعة من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، وقد أُنشئت هذه التنظيمات بعد فشل المقاومة المسلحة، إلا أن هناك تنظيماً ظهر بعد الغزو مباشرة، ويعتبر أول حزب سياسي نظمه الجزائريون كان بزعامـة «حمدان خوجة».

١ــ **لجنة المغاربة:** تكوَّن هذا التنظيم مباشرة بعد اتفاق ٥ جويلية ١٨٣٠ الـذي وقعـه «الداي حسين» باسم حكومته مع قائد الحملة الفرنسية الكونت «دوبرمونت» Du Bermont وقد تزعم هذا التنظيم السياسي المفكر السياسي «حمدان جوجة» صاحب كتاب «المـرآة»، وهو عبارة عن تجمع يضم أعيان وتجار وعلماء مدينة الجزائر العاصمة، كانوا على وعـي بدورهم السياسي والوطني وعلى دراية بالخبايا السياسية الخارجيـة الفرنـسية، والعلاقـات الدولية، وأعلنوا المعارضة المفتوحة برفع الشكاوي والعرائض إلى السلطات الفرنسية فـي الجزائر وفرنسا، وإلى الرأي العالمي المناهض للحركة الاسـتعمارية، وطـالبوا بـأن

(١) د. أحمد الخطيب. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر. الجزائر: المؤسـسة الوطنيـة للكتـاب. ١٩٨٥. ص٥٦-٦٠.

«يحكم الشعب الجزائري نفسه بنفسه» و«إعادة القومية الجزائرية من جديد وإقامة حكومة حرة وتحرير دستور يتفق وتقاليدهم وعاداتهم»[1].

٢ــ **كتلة المحافظين**: تكوَّنت عام ١٩٠٠، وهي تشمل المثقفين التقليديين والمحاربين القدامى والزعماء الدينيين وبعض الإقطاعيين المرابطين، وكان من بينهم بعض المعلمين والصحفيين، كانوا يؤمنون بالقومية الإسلامية، ومعادين لفكرة التجنيس والخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي. ظهرت هذه الكتلة بعد استيلاء المستوطنين الأوربيين على السلطة في الجزائر. وتضمن برنامج الكتلة النقاط التالية:

ــ المساواة في التمثيل النيابي بين الجزائريين والأوربيين.

ــ معارضة التجنيس وإلغاء قانون الأهالي وحرية التعليم بالعربية.

ــ حرية التنقل والهجرة إلى المشرق العربي.[2]

انقسمت الكتلة إلى قسمين: قسم يضم النخبة التقليدية المحافظة، التي تكونت في المدارس القرآنية وجامعات الشرق، دافع أصحابها عن الهوية العربية الإسلامية وطالبوا بالتغيير في الإطار العربي الإسلامي وقسم يضم النخبة الجديدة ممّن تخرجوا من المدارس الفرنسية الجزائرية وطالبوا بالإصلاح.

٣ــ **جماعة النخبة**: تعتبر جماعة النخبة أول تعبير عن المطالب السياسية، تكوّنت سنة ١٩٠٧ من المثقفين باللغتين العربية والفرنسية، كالمترجمين والمحامين والأطباء والمعلمين والصيادلة والقضاة والصحفيين وبعض التجار والطلبة. وكانت هذه الجماعة على نقيض سياسي واجتماعي في أغلب المواقف مع المحافظين، وتركزت مطالبها على المساواة في الحقوق السياسية مع إلغاء قانون الأهالي والتمثيل النيابي الكامل للجزائريين، وكانت هذه الجماعة تهدف إلى توحيد الجزائر مع فرنسا، وتبنت أفكار الغرب وثقافته حتى قال فيهم الكاتب الفرنسي «جون جوريس» Jean Jaures:«إنهم جماعة ضاعوا بين حضارتين، الحضارة العربية والحضارة الغربية»، ويعتبر المؤلفان «كلود كولو» Claude Collot

(١) محفوظ قداش، جيلالي صاري، *المقاومة السياسية ١٩٠٠-١٩٥٤*، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٧، ص١٠-١١.

(٢) د. سعد الله. *الحركة الوطنية ١٩٠٠-١٩٣٠*، مرجع سابق، ص١٤٦.

و«جون روبير هنري» Jean Robert Henry أن جماعة النخبة هي بداية لظهور الأحزاب السياسية في الجزائر منذ ١٩١٢ بالمعنى الصحيح(١).

٤ـ حركة الشباب الجزائريين (حزب الفتاة): ظهرت هذه الحركة عام ١٩١٢ كجماعة ضغط سياسي على يد مجموعة من الشباب الجزائري، ذوي التكوين الثقافي الفرنسي، شغلوا مناصب في ميدان الترجمة والتعليم والسياسة، كان لديهم اطلاع سياسي كافٍ لمناقشة مسائل تنير الرأي العام، تبنت الحركة وسائل وطرقاً شرعية سياسية سلمية، كما أنشأت النوادي والجمعيات والصحافة لنشر الأفكار الإصلاحية وبث القيم الوطنية والسياسية، تمثلت مطالبهم الإصلاحية، في حق المشاركة في الانتخابات، والمساواة في تقلد المناصب المدنية. استمرت هذه الحركة حركة إصلاحية كبقية الحركات الأخرى ولم تأت بالجديد إلا أن «محمد تقيا» يرى فيها حركة تحديثية (٢) لأنها جددت المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للنخبة على طريقة الشباب الأتراك والشباب التونسيين الذين تأثروا بالحضارة والتقدم الحاصلين في الغرب، ونادوا بإدخال تحسينات على مجتمعاتهم.

٥ـ الحركة الإصلاحية السياسية: تأسست هذه الحركة سنة ١٩١٩ بقيادة «الأمير خالد» وضمت في تركيبتها إقطاعيين جزائريين وأعضاء الفئة الوسطى المثقفة والمحامين والأطباء، وبعض الموظفين في الإدارة الفرنسية(٣) المتمسكين بالهوية الإسلامية، وحظيت هذه الحركة بتأييد جماهيري لخطابها الموجه لتلك الفئات الجزائرية والذي يعبر عن مطامحها الدينية، والوطنية والاقتصادية والسياسية.

ظهرت هذه الحركة نتيجة إصلاحات ١٩١٩ التي تقدمت بها الإدارة الاستعمارية، والتي قسمت حركة «الشباب الجزائري» إلى فئتين مختلفتين بشأن قضية (الاندماج) وظهر هذا الانقسام بحدة في قيادة الحركة أثناء الانتخابات البلدية، وكان الزعيمان المتنافسان، هما: «الدكتور ابن التهامي» الذي كان على رأس الاندماجيين و«الأمير خالد» الذي كان على رأس المنادين بالمساواة، كانت انتصارات الأمير خالد ساحقة في هذه الانتخابات، مما أثار

(١) *CLAUDE COLLOT ET JEAN ROBERT HENRY. LE MOUVEMENT NATIOMALE ALGERIEN. TECTES ١٩١٢-١٩٥٤. ٢ème, ED. ALGER: O.P.U ET L'HARMATTAN, PARIS ١٩٨١, p. ٢٣.*

(٢) *MOHAMED TEGUIA. L'ALGERIE EN GUERE. ALGER: OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES. ١٩٨٨. P. ٢٣-٢٤.*

(٣) *سعد الله الحركة الوطنية الجزائرية. ١٩٠٠-١٩٣٠، مرجع سابق. ص٢٩١.*

خفيظة الإدارة الاستعمارية التي رأت في الأمير بوادر الوطنية الجزائرية، واعتبرت نجاحه «يقظة مفاجئة للتعصب الإسلامي». ولذلك نجد من المؤرخين الجزائريين من يعتبر نشاط «الأمير خالد» السياسي سنة ١٩١٩ بداية وتعبيراً أوّليين عن الوطنية في إطار الشرعية الفرنسية[١]. ولقد جاء برنامج الحركة على مرحلتين: الأولى في إطار «جمعية الأُخوة الجزائرية» كما يلي:

- تحقيق التمثيل النيابي للجزائريين غير المتجنسين.
- إلغاء السلطات التأديبية لحكام البلديات المختلطة.
- المساواة أمام القانون. إدماج الجزائريين بدون شرط.

ولقد اكتمل البرنامج في المرحلة الثانية في الرسالة التي بعث بها «الأمير خالد» إلى رئيس الجمعية الوطنية الفرنسية آنذاك «هيريو» Herriat، أكد فيها المطالب التالية:

- مساواة التمثيل النيابي في البرلمان الفرنسي بين الجزائريين والأوروبيين.
- إلغاء القوانين والإجراءات الاستثنائية الخاصة بالجزائريين في المحاكم الرادعة والمحاكم الجنائية إلغاءً كاملاً نهائياً وإبطال الرقابة الإدارية مع الرجوع إلى القانون العام.
- التمتع بنفس الحقوق والواجبات مع الأوروبيين في الخدمة العسكرية.
- ارتقاء الجزائري إلى جميع الرتب المدنية والعسكرية دون قيد.
- تطبيق قانون التعليم الإجباري تطبيقاً شاملاً على الجزائريين.
- حرية الصحافة والاجتماع والعفو العام عن المعتقلين والمهتمين.
- تطبيق قانون فصل الدين عن الدولة على الشريعة الإسلامية.

نلاحظ أن الأمير «خالد» قد أضاف إلى نقاط برنامجه السابق بعض المطالب الجديدة كحرية الصحافة والتجمع وفصل الدين عن الدولة، وبعض المطالب الاجتماعية أملتها الظروف السياسية الدولية واحتكاكه بالحركات الإسلامية في المشرق العربي والحركات النقابية والعمالية في العالم.

٦- **الحزب الليبرالي:** تعتبر هذه التشكيلة السياسية امتداداً لحركة الشباب الجزائري التي انشقت إلى جماعتين بعد انتخابات ١٩١٩. ويعتبر هذا التنظيم ليبرالياً في موقفه من الحالة

---

(١) قداش صاري. *المقاومة السياسية. ١٩٠٠-١٩٥٤*، مرجع سابق. ص٥٢.

الراهنة التي كان ينادي بها المستوطنون(1) ترأسه «الدكتور ابن التهامي» وأصدر جريدة «التقدم» الناطق الرسمي للحركة.

لم يختلف برنامج هذا التنظيم عن برنامج «الأمير خالد» إلاّ في نقطة واحدة وهي دمج الجزائر دمجاً كاملاً، ومنح الجنسية للجزائريين.

وفي سنة ١٩٢٣ وبعد أن نفت فرنسا «الأمير خالد» خلت الساحة أمام الليبراليين الذين فازوا في الانتخابات التي نظمت في عام ١٩٢٤، ومن أهم زعماء هذه الحركة نجد «بلحاج»، «الزناتي»، و«فرحات عباس» و«بن جلول» الذي سيكون له دور بارز في الثلاثينيات، وأهم النقاط كان يحتويها برنامج الليبراليين ما يلي:

ـ احترام الحضارة الإسلامية.

ـ التخلي عن نظرية الامتياز العنصري.

ـ المساواة في الحقوق السياسية.

ـ تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع حديث عن طريق جماعة النخبة لا عن طريق الفرنسيين.

٧ـ **الفيدرالية الشيوعية الجزائرية:** أنشئت عام ١٩٢٤ في الوقت الذي كان الصراع فيه دائراً بين الشيوعيين، وأغلبهم فرنسيون، وبين السلطة بسبب تأييد الحزب الشيوعي لثورة «عبد الكريم الخطابي» في الريف المغربي، ولقد ادعى الشيوعيون أن الوسيلة الفضلى لمساندة الحركات الاستقلالية لن تكون بالتخلي عن المستعمرين، بل بالعمل من أجل الحزب الشيوعي، وبمضاعفة الدعوة للاشتراك في العمل النقابي والتعاون(2).

ثالثاً: نشأة الأحزاب السياسية

يرتبط ظهور الأحزاب السياسية في الأنظمة السياسية المختلفة بأمرين، الأول: وجود أزمة مر بها المجتمع، وتتطلب تنظيم الأفراد سياسياً لمواجهة تلك الأزمة مع طرح الحلول، والثاني يرتبط بالإحساس بأنه يمكن التصدي للأزمة وحلها عن طريق العمل الجماعي وقد توفر الشرطان في المجتمع الجزائري في مطلع القرن العشرين، فتعرض الشعب الجزائري

(١) د. أحمد الخطيب. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي. مرجع سابق، ص٤١.
(٢) د. أحمد الخطيب. حزب الشعب الجزائري. الجزء الأول. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ١٩٨٦، ص٥٣.

لأبشع أنواع الاستغلال والتنكيل والاضطهاد، دفعت به إلى التكتل والوقوف في وجه الاستعمار، وأدى توسع الاستعمار وانتشار مؤسساته إلى خلق وسائل تحطيمه. فعلى المستوى الاقتصادي، أصبحت الرأسمالية الوطنية في تناقض مع الرأسمالية الاستعمارية، أما على المستوى السياسي، فإن سياسة التمييز العنصري قد تم رفضها من طرف النخبة الوطنية، فالسياسية الاستعمارية قد خلقت شروط نشأة الحركة الوطنية وتطورها وحوّلت مطالبها من إصلاحات اقتصادية واجتماعية إلى المطالبة بالاستقلال الكامل.

ويعتبر التغيير في المناخ الفكري والثقافي وحركة النهضة الإصلاحية في العالم العربي وحركة الترجمة، وهجرة بعض الجزائريين إلى المشرق العربي، والاتصال الثقافي عن طريق الصحف والكتب والمجلات هو الأثر الكبير في تطور المجتمع في تلك الفترة.

كذلك كان لازدهار الصحافة السياسية أثر كبير في تغيير الكثير من المفاهيم التقليدية عن نظام الحكم. فضلاً عن دور الحرب العالمية الأولى في نضج وتطور الفكر السياسي الجزائري نظراً لاحتكاك الجزائريين الذين شاركوا في هذه الحرب بالمجتمع الأوروبي الذي كان آنذاك يتمتع بمبادئ الحرية والديمقراطية، إلى جانب ذلك هناك إعلان الرئيس الأمريكي «ويلسون» Woodrow عن مبادئه الأربعة عشر والتي من بينها حق تقرير مصير الشعوب المستعمرة.

وكان نتيجة ذلك ظهور نخبة وصفوة ثقافية أصبحت تكوّن تياراً سياسياً قوياً يطالب بالاندماج والمساواة والتخلص من التفرقة العنصرية.

إن تزوير الانتخابات البلدية والمجالس العامة وطرد «الأمير خالد» قد قضت على أي تعاون بين المسلمين والأوروبيين في الجزائر، ودفعت بالجزائريين لتكوين أحزاب للدفاع عن أنفسهم.

ومن خلال ما سبق يمكن القول: إن الفكر السياسي والتنظيمي الجزائري، كان موجوداً قبل الاحتلال، وما تم التأثر به هو شكل التعبير عن تلك المفاهيم من خلال الأحزاب وطرق تنظيمها وأساليب نشاطها ووضع برامج سياسية. وبعد الحرب العالمية الأولى بدأت تظهر الأحزاب السياسية بنحو بارز ومتطور ببرامجها السياسية ومطالبها الوطنية.



يمكن تصنيف أحزاب الحركة الوطنية، على أساس مواقف وتصريحات وخطب النخب السياسية الجزائرية من الوجود الاستعماري، فالتصورات والمفاهيم الثقافية السياسية تكوّنت نتيجة وجود خطابين: الأولّ يستمد مرجعيته الفكرية من الحركة الإصلاحية الدينية الداعية إلى العودة بالمجتمع إلى قيمه وأصالته، وإصلاحه من الداخل. والثاني يستمد أسسه من المنظومة الفكرية المرتبطة بالظاهرة الاستعمارية، الأمر الذي سمح ببروز شرائح وقوى اجتماعية وسياسية تنتقل من مرحلة الدفاع والمقاومة إلى مرحلة المطالبة بالاستقلال والتحرر وبناء الدولة الوطنية.

١ـ التيار الاستقلالي:

يضم هذا التيار، حزب نجم شمال إفريقيا، ثم حزب الشعب، وبعد الحرب العالمية الثانية تحول إلى حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، هذا التيار يفضل المواجهة والعنف الثوري مع الاستعمار الفرنسي.

بحلول سنة ١٩٢٦، أسس العمال الجزائريون في المهجر حركة سياسية أطلقت على نفسها اسم «نجم شمال إفريقيا» للدفاع عن مصالحهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وضم النجم تيارين سياسيين: الأول أكد على المسألة الوطنية وتحقيق استقلال الجزائر عن طريق كفاح الطبقة العاملة، وكان يطمح إلى إقامة نظام اشتراكي في جزائر ما بعد الاستقلال.

أما التيار الثاني فكان يمثله «مصالي الحاج» المؤمن بالأمة الجزائرية وبقيمها التي تميزها عن الأمة الفرنسية، وانطلاقاً من هذا التصور، فإن وجهة نظره حول الاستعمار لم تكن مبنية على أساس الصراع الطبقي وإنما كانت مبنية على أساس المسألة الوطنية، ولقد تبنى نجم شمال إفريقيا من أول الأمر الخطوط العريضة من برنامج الشباب الجزائريين «جناح الأمير خالد» حيث طالب بإلغاء الاندماج وبالمساواة في جميع الميادين بين المسلمين والفرنسيين وبالحريات الأساسية والحقوق السياسية والنقابية والمساواة أمام التوظيف العمومي والتعليم والجيش[١].

(١) محفوظ قداش، الجيلالي صاري. *المقاومة السياسية*. مرجع سابق، ص٥٩.

ثم شهد برنامج النجم تطوراً مستمراً، وبدأ مطلب الاستقلال يبرز في نظامه الأساسي ففي مؤتمر بروكسل المنعقد بدعوة من الجمعية المناهضة للاضطهاد الاستعماري ١٩٢٧ اغتنم «مصالي الحاج» فرصة وقوفه في مؤتمر عالمي ليقدم مطالب النجم الممثلة في البنود التالية:

ـ استقلال الجزائر.

ـ حرية الصحافة وحرية تكون الجمعيات والاجتماع.

ـ المساواة في الحقوق السياسية والثقافية مع الفرنسيين الموجودين في الجزائر.

ـ المطالبة ببرلمان جزائري منتخب في اقتراع عام.

هذا البرنامج اكتمل بصفة نهائية في ماي ١٩٣٣ على إثر جمعية عامة تقرر فيها عدم إمكانية ازدواجية الانتماء إلى النجم وإلى الحزب الشيوعي الفرنسي، وبهذا أصبح النجم حزباً سياسياً بصفة فعلية، حيث كان من الناحية القانونية مجرد جمعية، كما أنه أصبح تنظيماً سياسياً جزائرياً بعد التحاق المهاجرين المغاربة والتونسيين بأحزابهم الوطنية منذ ١٩٣٠. وتضمن البرنامج الجديد، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، الأفكار الرئيسية التالية:

ـ انتخاب مجلس تأسيسي عن طريق الاقتراع العام.

ـ تطبيق مبدأ الاقتراع العام على كل المستويات وقابلية كل سكان الجزائر للترشح لكل المجالس وممارسة حق الانتخاب.

ـ تكوين جيش وطني وحكومة وطنية ثورية.

ـ اللغة العربية هي اللغة الرسمية... الخ

ويلاحظ على هذا البرنامج أنه طرح تصورات للدولة الجزائرية كيف يجب أن تكون بعد الاستقلال، هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الدستوري فقد ركز على فكرة المجلس التأسيسي وفكرة البرلمان والمجالس المنتخبة على كل المستويات من القاعدة إلى القمة، وتكون هي أسلوب ممارسة السلطة في الدولة.

ـ حزب الشعب: بعد حل نجم شمال إفريقيا تأسس حزب الشعب الجزائري في مارس ١٩٣٧ بقيادة «مصالي الحاج»، فمن الناحية الشكلية حافظ الحزب على نفس التنظيم الهيكلي الذي كان متبعاً في عهد النجم، أما من الناحية القانونية فقد مر الحزب بمرحلتين أساسيتين.



ــ المرحلة الشرعية: الحزب الشرعي المصرح به قانونياً انتهج سياسة انتخابية معتدلة ذات طابع إصلاحي.

ــ المرحلة السرية: واصل نشاطه وتنظيمه بعد حله، وتعاظم في أوساط الشعب، وأنشأ إدارة جديدة سرية وقام بدعاية واسعة وسط المواطنين والمجندين من الجزائريين في الجيش الفرنسي.

ومن الناحية الأيديولوجية أصبح حزب الشعب يركز في مطالبه على الإصلاحات الفورية، ويراعى عاملين اثنين هما: الجو السياسي في الجزائر المغاير لجو فرنسا، ونشاط التشكيلات الوطنية الأخرى(١).

كما حاول حزب الشعب الظهور بمظهر المعبر والمترجم الحقيقي لإرادة كل الشعب الجزائري بمختلف فئاته وشرائحه. وبهذا بدأ يظهر الميل إلى الوحدوية السياسية واستصغار القوى السياسية الأخرى، وهو اتجاه استمر في التطور تدريجياً إلى أن أصبح أحد الخصائص بل الخاصية الرئيسية المتمثلة في الشعبوية التي ميزت الفكر السياسي والدستوري الجزائري خلال كامل مراحله تطوره(٢).

ومنذ تأسيس الحزب لخص مكتبه السياسي برنامجه كما يلي: «لا اندماج، ولا تقسيم ولكن تحرير». ويمكن تلخيص التصورات الدستورية والسياسية لحزب الشعب فيما يلي:

يمارس الشعب السيادة من خلال سلطة ديمقراطية تتمثل في حكومة مسؤولة أمام برلمان منتخب عن طريق الاقتراع العام، ولذا طالب بإنشاء مجلس جزائري منتخب من طرف الجميع.

وفي سنة ١٩٣٨ نشر الحزب في جريدة «الأمة» برنامجاً كاملاً في جميع الميادين، ومما جاء فيه على الصعيد السياسي:

ــ الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ــ الإقرار بكل الحريات الديمقراطية، مثل حرية الصحافة وإنشاء الجمعيات المختلفة والتفكير والنقابة والاجتماع... الخ.

---

(١) د. عبد الحميد زوزو. *الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (١٩١٩-١٩٣٩)*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٥. ص٧٥.

(٢) د. الأمين شريط. *التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية (١٩١٩-١٩٦٢)*. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ١٩٩٨. ص١٥.

٢- التيار الديني الإصلاحي (جمعية العلماء المسلمين):

ظهر هذا التيار في البداية في شكل «نادي الترقي» في أواخر العشرينيات، ثم تطور إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي تأسست سنة ١٩٣١. والتي أعلنت عن طابعها غير السياسي حيث نصت المادة الثالثة (٣) من قانونها الأساسي عن امتناعها عن أي ممارسة سياسية.

تبنت الجمعية إستراتيجية لمواجهة الاستعمار الفرنسي، قائمة على تغيير عقليات الناس، وهذا يؤدي بالضرورة إلى تغيير محيطهم الاجتماعي، فقد أدرك الشيخ «عبد الحميد بن باديس» (١٨٨٩-١٩٤٠) بعد استقرائه لتاريخ الجزائر الحديث أن الشعب الجزائري يواجه قوة كبيرة لا يستطيع أن يقاومها بالمعارك الحربية والقتال فحسب، بل يجب أن تتهيأ الأمة من جديد عبر إعادة تكوينها الثقافي والقومي والنهوض نهضة علمية تصحح انحرافات المجتمع وتزيل تناقضاته[١] وانطلاقاً من ذلك كان اهتمامها منصباً على الإصلاح الديني والثقافي معتبرة إياه الطريقة المثلى لتجنيد الرأي العام الجزائري ضد الأيديولوجيا الاستعمارية، وفي هذا المجال رسمت الجمعية لنفسها برنامجاً قائماً على ما يلي:

- الاعتماد على جانب التربية والتعليم وتشييد المدارس الحرة.
- تأسيس الحركة الصحفية النشيطة كجريدة «السنة، الصراط، الشريعة والبصائر» وتوجيهها لخدمة الإصلاح والتثقيف.
- تأسيس الجمعيات الخيرية وتقديم الخدمات الاجتماعية.
- تأسيس النوادي الثقافية والتكفل بالحركة الشبابية مثل «الحركة الطلابية» و«الحركة الكشفية الإسلامية» و«شباب المؤتمر الإسلامي»، ووصف جمعيتهم بأنها ثقافية تهذيبية لا علاقة لها بالسياسة مع أنهم يدركون تماماً أن الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي يتناقض مع وجهة النظر الإسلامية للعلاقة بين الدين والدولة. وكان الهدف من ذلك تجنب الاصطدام بالإدارة الاستعمارية التي قد تضيق عليهم هامش الحركة لمواصلة نشاطها.

إن أهم عمل سياسي قامت به جمعية العلماء هو ترويجها لفكرة الأمة الجزائرية والدفاع عن أصالتها، والوقوف ضد التجنيس والاندماج في الوسط الفرنسي، كما تصرفت الجمعية

---

(١) ساجد أحمد عبل «الشيخ عبد الحميد بن باديس والوعي القومي العربي» مجلة المستقبل العربي، السنة الثالثة والعشرين، العدد ٢٥٤ (أبريل ٢٠٠٠)، ص٨٠.

كحزب سياسي عندما دعت إلى عقد المؤتمر الإسلامي، ثم شاركت فيه كما شارك «ابن باديس» إلى جانب قادة التشكيلات الأخرى في الوفد الذي أرسل إلى باريس لعرض الميثاق. ويمكن تلخيص مبادئه السياسية فيما يلي:

ــ الأمة هي مصدر كل سلطة وهي التي تعين وتعزل الحكام وتحاسبهم.

ــ تحكم الأمة نفسها بنفسها مما يستتبع الطابع الجمهوري للحكم، لأن الحاكم هو مجرد منفذ لإرادة الأمة.

ــ تراقب الأمة الحاكم وتسائله عند الحاجة وتستطيع عزله.

ــ الأمة هي التي تضع القانون عن طريق أهل الحل والعقد، والحاكم يعمل على تنفيذه فقط. فهناك فصل بين الهيئات الممارسة للسلطة أو الوظائف الأساسية في الدولة، مما يستتبع وجود فصل بين السلطات بالمعنى التقليدي أو توزيع للوظائف، وهذا أقرب إلى الفكرة الأساسية المتمثلة في رقابة الأمة الدائمة والمستمرة وحقها في المحاسبة والعزل. وبناء على ذلك فإن تصور «ابن باديس» لمسألة تنظيم السلطة قريب جداً مما هو معمول به في النظم المعاصرة[1].

٣ـ التيار الليبرالي (الاندماجي)

بدأت بوادر هذا التيار تظهر في بداية القرن العشرين على يد مجموعة من الجزائريين المفرنسين، هم نتاج الجهاز التعليمي الفرنسي والفكر اللائكي والجمهوري (بمعناه السياسي والدستوري)، كانوا معلمين وأطباء وصيادلة ومحامين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة التي ارتبطت بالمهن الحرة أو بالعمل في الوظائف البيروقراطية المدنية أو العسكرية الفرنسية، بدأ تأثير هذه الطبقة التي تحمل أفكاراً عربية وتؤمن بقيم فرنسية على الخريطة السياسية أثناء إثارة قضية التجنيد الإجباري (١٩١٢) حيث طالبوا بإحداث إصلاحات اجتماعية في إطار النظام الاستعماري وتحت سيادة الحكومة الفرنسية، بحيث تسمح تلك الإصلاحات بالحصول على كامل حقوق العضوية في المجتمع الفرنسي، كما هو الحال بالنسبة للمواطنين الفرنسيين

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول الجانب السياسي والحكومة عند ابن باديس أنظر:

ــ د. عبد الله شرط «الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده» مجلة حوليات الجزائر. جامعة الجزائر، العدد الأول، ١٩٨٧، ص٢٧-٧.

ــ د. عبد الله شريط. مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر. الجزائر. م. و. ك. ١٩٨٦.

المقيمين في الجزائر، ومما جاء في مطالبهم، إلغاء المحاكم والضرائب الخاصة بالجزائريين والمشاركة في تسيير المؤسسات والمجالس المحلية، وكذا حق التمثيل في البرلمان الفرنسي.

وبامتداد الحركة الاندماجية تم تأسيس فيدرالية نواب مسلمي الجزائر في ١٨ جوان ١٩٢٧. من أشهر قادة هذه الحركة «بن جلول»، «فرحات عباس»، «ابن التهامي»، لهم توجه اندماجهم، لا يطالبون إلا بالمساواة مع الأوروبيين ولا يطالبون باستقلال الجزائر، ولا يدافعون عن الهوية الإسلامية العربية(١). لم يقدم التيار الليبرالي شيئاً ملحوظاً ومميزاً للجزائر في المجال الدستوري عموماً ومجال تنظيم السلطة خصوصاً. لكن معتقداتهما لفكرية الليبرالية وتعلقهم بالدستور والمبادئ الجمهورية الفرنسية، سيكون لها تأثير مهم في التطور الدستوري بالجزائر سواء قبل الثورة أو أثنائها أو بعدها.

٤ـ الحزب الشيوعي:

نتيجة للانتقادات التي تعرض لها الحزب الشيوعي الفرنسي بخصوص موقفه من الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي، ورفضه تأييد حزب نجم شمال إفريقيا في دعوته إلى الاستقلال اضطر هذا الأخير إلى قطع كل الروابط مع الحزب الشيوعي الفرنسي، ولجأ إلى تأسيس فرع له في الجزائر، وقد شرع في «دعوة الجزائريين للانضمام إلى صفوفه»(٢).

ويعتبر الحزب الشيوعي الجزائري سليل الحزب الشيوعي الفرنسي، ولذا كان استقلاله ظاهرياً وشكلياً، وبقي بنحو دائم خاضعاً إلى استراتيجية الشيوعية العالمية عامة والحزب الشيوعي الفرنسي خاصة، ففي أول مؤتمر له أكد الحزب على نقطتين:

ــ الحث على تغيير الوضع الراهن قبل كل شيء من أجل حياة أفضل للمجتمع الجزائري تسود فيه العدالة الاجتماعية.

ــ المطالبة بربط مصير الشعب الجزائري بمصير الشعب الفرنسي(٣).

تركزت نشاطات الحزب الشيوعي الجزائري في المطالبة بالإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية التي من شأنها أن تخفف من أتعاب الجزائريين، أما المسألة الوطنية فقد اعتبرت

---

(١) *BADRA LAHOUAL: «Politique Coloniale, identité nationale et super nationale en Algérie ١٨٣٠, ١٩٣٧» Revus d`histoire Magrébine, vol ١٥ Numéro (juin) ١٩٨٨ pp ٧١-٨٧.*

(٢) *ANDRE NOUSCHL. La Naissance du Nationalisme Algérien (١٩١٤-١٩٥٤). Paris. Les éditions de minuit ١٩٦٢. p ٦١.*

(٣) *أنيسة بركات «الحركة السياسية خلال سنة١٩٣٦ في الجزائر» مجلة التاريخ. الجزائر العدد ٩ (سنة ١٩٨٠)، ص٥٨.*

من خصوصيات أوروبا الصناعية والتي ليس لها علاقة ببلد غير صناعي كالجزائر[1]، كما كان يعتبر الأمة الجزائرية أمة في طريق التكوين تاريخياً وأن المسألة الجزائرية يستحيل حلها قبل وصول البروليتاريا إلى السلطة في فرنسا.

يمكن تحليل أيديولوجية الحزب وتصوراته السياسية من خلال مشروع القانون الأساسي للجزائر الذي قدمه عام ١٩٤٧، حيث اقترح اتحاد الجزائر مع فرنسا وتطبيق المساواة بين المسلمين الجزائريين والأوروبيين وحرية العبادة، وفصل الدين الإسلامي عن الدولة وانتخاب مجلس جزائري من ١٢٠ عضواً نصفهم أوروبيون، إضافة إلى إنشاء حكومة جزائرية ذات استقلال داخلي ذاتي وفتح المجالس البلدية أمام الجزائريين[2].

وعليه فإن أيديولوجية الحزب الشيوعي الجزائري تدافع عن مصالح فرنسا وتحميها بالجزائر، وأن الإصلاحات التي تطالب بها ما هي إلا إصلاحات شكلية لا تمس جوهر المطلب الأساسي وهو الاستقلال وتحرير الجزائريين من الاستغلال الرأسمالي، أما فيما يخص مسألة تنظيم السلطة فلم يقدم حتى بداية الحرب العالمية الثانية أي تصور خاص ومتميز يجلب الانتباه في المجال الدستوري.

ثالثاً: تطور الأحزاب السياسية (من الحرب العالمية الثانية إلى اندلاع الثورة ١٩٣٩-١٩٥٤):

تعتبر الفترة الممتدة من اندلاع الحرب العالمية الثانية حتى اندلاع الثورة التحريرية من أغنى المراحل من حيث الإنتاج الفكري السياسي، حيث تقدمت الأحزاب بمجموعة من المطالب السياسية والمبادئ الدستورية والصيغ المؤسساتية والنصوص تتدرج في إطار تحقيق الوحدة الوطنية.

أ. التصورات السياسية والدستورية عند التيار الاندماجي:

يعتبر «فرحات عباس» زعيم هذا التيار السياسي، أنشط جزائري خلال الحرب العالمية الثانية، حيث وجه إلى «الماريشال بيتان» Pétain رسالة في أفريل ١٩٤١ تدور حول الأوضاع التي عاشتها وتعيشها الجزائر المسلمة طالباً القيام ببعض الإصلاحات الاقتصادية

(١) صالح فيلالي «أيديولوجيات الحركة الوطنية»، مرجع سابق، ص٢٦.
(٢) لمزيد من التوضيح حول هذا المشروع انظر:
ـ د. يحي بو عزيز. الأيديولوجيا السياسية للحركة الوطنية الجزائرية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ١٩٨٦ ص٧.

والاجتماعية والإدارية[١] وبتاريخ ٢٢ ديسمبر ١٩٤٢، وفي خضم ما أحدثه نزول قوات الحلفاء بالجزائر من تحرك سياسي، تقدم «فرحات عباس» بعد مشاورات مسبقة مع قادة التشكيلات ببيان في ١٠ فيفري ١٩٤٣ إلى الحكومة الفرنسية، تضمن القيام بإصلاحات سياسية، من بينها منح الجزائر دستوراً خاصاً يضمن الحرية والمساواة التامة بين جميع سكانها بدون تمييز في العرق أو الدين، وحرية الصحافة وحق إنشاء الجمعيات وحرية العبادة وتطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة ومشاركة الجزائريين المسلمين الحالية والفعلية في حكومة بلدهم.

نلاحظ من خلال هذه المطالب أن النواب ركزوا على المطالبة بالمشاركة في الحياة السياسية التي تسمح لهم بالمرور إلى المراكز العليا في أجهزة الدولة، كما تعبر هذه المطالب كذلك عن تطور في التفكير السياسي للنخبة الجزائرية.

ـ حركة أصدقاء البيان والحرية: تأسس هذا التجمع السياسي في ١٤ مارس ١٩٤٤، بائتلاف بعض النواب والمثقفين والعلماء وحزب الشعب، لمواجهة مناورات الإدارة الاستعمارية التي رفضت المطالب السياسية والإصلاحات المقترحة التي جاءت في بيان ١٩٤٣. ثم تحول التجمع إلى قوة سياسية لها نفوذ سياسي بانضمام الطلبة والكشافة. وقد هيمن التيار الثوري (أعضاء حزب الشعب) على قيادة الائتلاف، لهذا تمثلت مطالبه في سن وإقرار دستور جزائري ديمقراطي جمهوري، وإنشاء برلمان جزائري وتشكيل حكومة جزائرية ذات سيادة تختار طواعية لا قسراً[٢].

ـ الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري: أسسه «فرحات عباس» في أفريل ١٩٤٦، ولقد سعى إلى تحقيق مصير الجزائر عن طريق إصلاحات تدريجية دون قطع الصلة بفرنسا، شارك الحزب في انتخابات الجمعية التأسيسية الفرنسية التي جرت في جوان ١٩٤٦[٣]. وقدم نوابه في أوت ١٩٤٦ مشروع دستور جزائري تمحور حول تأسيس جمهورية ذات حكم لها مؤسسات سياسية (السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطات القضائية). من خلال

(١) د. محمد الطيب العلوي. مظاهر المقاومة الجزائرية. ١٨٣٠-١٩٥٤، الجزائر: دار البعث ١٩٨٥، ص٢٠٣.

(٢) ناصر الدين سعيدوني «أحداث ٠٨ ماي ١٩٤٥» مجلة الذاكرة. الجزائر، السنة الثانية العدد الثاني (٠٢) ربيع ١٩٩٥. ص١٩.

(٣) د. عامر رخيلة. ٠٨ ماي ١٩٤٥: المنعطف الحاسم في مسار الحركة الوطنية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ١٩٩٥. ص٨٩.



المواقف السياسية والطروحات. ونلاحظ أن حزب الاتحاد الديمقراطي قد تبنى قيم الثورة الفرنسية والحريات الفردية في الفكر الجمهوري الفرنسي.

ب. جمعية العلماء المسلمين:

عادت بعد الحرب العالمية الثانية وبعد حوادث ٠٨ مي ١٩٤٥ إلى نشاطها الديني والثقافي والتعليمي بعد مشاركتها في صياغة (بيان ٣ فيفري ١٩٤٣) ومساهمتها في تأسيس جبهة «أصدقاء البيان والحرية» سنة ١٩٤٤، ظهرت الجمعية برئاسة جديدة ترأسها «الشيخ البشير الإبراهيمي» الذي بعث بمذكرة إلى لجنة الإصلاحات الإسلامية التي أنشأتها السلطات الفرنسية، للنظر في مطالب البيان، تدعو فيها الجمعية في مجال الإصلاحات السياسية إلى إنشاء حكومة جزائرية تكون مسؤولة أمام برلمان جزائري[١].

ج. الحزب الشيوعي:

تعرض إلى الحل في بداية الحرب العالمية الثانية، أسس «مصالي الحاج» في نوفمبر ١٩٤٦ «الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية» كغطاء سياسي لنشاط حزب الشعب المحظور، وكانت الغاية من ذلك المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٤٧. وقد حقق الحزب فيها نجاحاً نسبياً مما شجع «مصالي الحاج» على العودة إلى الحياة الشرعية الفرنسية[٢].

ومن المطالب السياسية والدستورية التي ركز عليها الحزب إنشاء مجلس تأسيسي جزائري كامل السيادة ينتخب عن طريق الاقتراع العام، ويكون هذا المجلس معبراً عن إرادة الشعب الجزائري ويمارس السيادة باسمه ويترجمها إلى دستور يحدد أسس الدولة الجزائرية في مختلف المجالات[٣].

يلاحظ أن مطالب التيار الاستقلالي ابتداءً من حزب نجم شمال أفريقيا ومروراً بحزب الشعب، ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية، كانت من أجل مؤسسات سياسية جزائرية منتخبة.

---

(١) الأمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية، مرجع سابق. ص٥٥.
(٢) لمزيد من التوضيح حول نتائج الانتخابات انظر: عبد الرحمن العقون. الكفاح القومي والسياسي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ١٩٨٤، ص٢١٠-٢١٢.
(٣) KADDACHE (M). HISTOIRE DE NATIONALISME ALGERIEN. ALGER. SNED T٢. ١٩٧٨. p٧٦١

هـ. الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها:

كان الدافع الأساسي للتفكير في إنشاء هذه الجبهة هو ما تعرضت له الأحزاب السياسية من تضييق وحصار إعلامي وتزوير الانتخابات. وبعد الاتصالات ومشاورات عديدة بين التشكيلات السياسية، أعلن في شهر جوان ١٩٥١ عن تأسيس الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها والتي ضمت كل التنظيمات الموجودة (حركة انتصار الحريات الديمقراطية، الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، جمعية العلماء المسلمين، الحزب الشيوعي)، وعلى الرغم من التباين السياسي والإيديولوجي، وتعدد الرؤى السياسية للصراع الجزائري الاستعماري الفرنسي فقد تبنت الجبهة جملة من المطالب:

- احترام حرية الانتخابات في (القسم الثاني).
- احترام حرية الرأي والصحافة والاجتماعات.
- رفع الظلم بجميع أشكاله وتحرير المعتقلين السياسيين، وإبطال الإجراءات الاستثنائية.
- وضع حد لتدخل الإدارة الاستعمارية في شؤون الدين الإسلامي[١].

خاتمة

ارتبطت نشأة الأحزاب السياسية في الجزائر، بفترة الخضوع للاستعمار، حيث ظهرت كتنظيمات نضالية، قاومت الاستعمار الأجنبي ووقفت في وجه الحكم الدخيل من أجل استرجاع السيادة الوطنية وتحقيق الاستقلال، وتبنت كذلك أسلوب النضال السياسي من أجل الحقوق الفردية والحريات الأساسية للشعب الجزائري.

ظهرت أحزاب الحركة الوطنية في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات واتسمت أيديولوجيتها بأنها ليبرالية، واشتراكية يسارية وإسلامية، أي اعتمدت في تراثها الفكري والسياسي على عدة مصادر تمثلت في مصادر غربية ليبرالية عبر التراث الفلسفي والسياسي الذي كانت تنشره المدرسة الفرنسية في أوساط البورجوازية الوطنية. ومصادر اشتراكية تمثلت في الفلسفات والتطبيقات الاشتراكية التي انتشرت في الأوساط العمالية والنقابية بعد

(١) عبد الله شريط، «مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر: الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦، ص١٣١.

نجاح الثورة الاشتراكية في روسيا. وكذا مصادر إسلامية تمثلت في التراث العربي الإسلامي والتي كانت تنشره جمعية العلماء المسلمين.

تمخض التعدد والتنوع في التنظيمات عن تعدد وتنوع في القيم السياسية، فمنذ نشأتها حتى اندلاع الثورة التحريرية في نوفمبر ١٩٥٤، قدمت مشروعاً سياسياً، يتمثل في المطالبة بالاستقلال وإعادة إقامة الدولة الجزائرية، هذا على الرغم من الاختلاف في الوسيلة والمنهج لتحقيق الأهداف، كما قدمت وطرحت أفكاراً سياسية وتصورات دستورية لشكل السلطة والدولة، وطالبت بالحقوق والحريات الأساسية للجزائريين في ظل الإدارة الاستعمارية، كما مارست الأحزاب السياسية وظيفة التربية السياسية والوطنية وقامت بتنشئة وتكوين رجال ونخبة قاموا بتأطير الثورة الجزائرية.

فمن خلال استقرائنا لمجمل النصوص الإيديولوجية والسياسية لأحزاب الحركة الوطنية نلمس مستوى الوعي السياسي للنخبة السياسية من خلال تحليلها للواقع السياسي وأساليبها في العمل السياسي، والمفاهيم والمبادئ التي تبنتها والمتمثلة في:

- مبدأ سيادة الأمة باعتبارها مصدر كل سلطة في الدولة.
- الديمقراطية بمضمونها التقليدي أي حكم الشعب بالشعب وللشعب واعتماد المجالس الشعبية المنتخبة على كافة المستويات لتسيير الشؤون العامة والمحلية.
- مبدأ الفصل بين السلطات مع ميل إلى إعطاء أولوية أو أهمية للبرلمان باعتباره معبِّراً عن إرادة الأمة وممارساً للسيادة الوطنية.
- الأخذ بمفهوم الطابع الاجتماعي للجمهورية.

كثيراً ما تضمنت البرامج السياسية الإقرار بالحقوق الفردية التقليدية وخاصة المعترف بها في النظام القانوني الفرنسي ومنها الواردة في إعلان حقوق الإنسان لسنة ١٧٨٩ وكذلك الحريات العامة كحرية الصحافة والرأي والإضراب وإنشاء الجمعيات الإضرابات... الخ، وبالإضافة لتركيزها على هدف الاستقلال، كانت تقبل بالمنافسة الحزبية والتعايش والتحالف والتكتل.

هذا التقارب تجلى في عدة ائتلافات رغم الاختلاف الأيديولوجي (المؤتمر الإسلامي ١٩٣٦، بيان فيفري ١٩٤٣، حركة أصدقاء البيان والحرية ١٩٤٤، الجبهة الجزائرية للدفاع

عن الحريات واحترامها ١٩٥١). لكن مظاهر التقارب والتعايش لا تنفي وجـود علاقـات تنازعية بين التشكيلات السياسية، ومشكلة الصراع على مستوى القيادات (الزعامـة) بـين الأحزاب وداخل الحزب الواحد.

ويمكن تقييم تجربة التعددية الحزبية في الحركة الوطنية على أنها تجربة إيجابية ومهمـة وفردية في التاريخ السياسي العربي والإسلامي، تجلى تأثيرها التاريخي في التعددية السياسية التي تعيشها الجزائر بعد دستور ١٩٨٩.



قائمة بالمصادر والمراجع والمقالات

آ. الكتب:

١ــ الأيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية: د. بو عزيز يحيى، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٨٦.

٢ــ التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية، د. شريط الأمين، (١٩١٩-١٩٦٢) الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية ١٩٩٨.

٣ــ ثمانية ماي، المنعطف الحاسم في مسار الحركة الوطنية، د. رخيلة عامر، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٥.

٤ــ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، د. الخطيب أحمد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٥.

٥ــ الحركة الوطنية الجزائرية ١٩٠٠-١٩٣٠، الجزء الثاني، د. أبو القاسم سعد الله، ط٤، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢.

٦ــ حزب الشعب الجزائري، د. الخطيب أحمد، الجزء الأول، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.

٧ــ الكفاح القومي والسياسي، العقون عبد الرحمن، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.

٨ــ مظاهر المقاومة الجزائرية (١٨٣٠-١٩٥٤) العلوي محمد الطيب، الجزائر، دار البعث، ١٩٨٤.

٩ــ مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر، د. شريط عبد الله، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٦.

١٠ــ المقاومة السياسية. د. محفوظ قداش، جيلالي صاري، (١٩٠٠-١٩٥٤) الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٧.

١١ــ الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحرين (١٩١٩-١٩٣٦) د. زوزو عبد الحميد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥.

ب. المقالات في المجلات:

١ــ أحداث ٨ ماي ١٩٤٥، د. سعيدوني ناصر الدين، مجلة الذاكرة، الجزائر، السنة الثانية العدد الثاني (٠٢) ربيع ١٩٩٥.



٢ـ الحركات السياسية خلال سنة ١٩٣٦ في الجزائر، أنيسة بركات، مجلة التاريخ، الجزائر، العدد (٩)، سنة ١٩٨٠.

٣ـ الشيخ عبد الحميد بن باديس والوعي القومي العربي، ساجد أحمد عبل، مجلة المستقبل العربي، السنة الثالثة والعشرون، العدد ٢٥٤ (أبريل ٢٠٠٠).

٤ـ الفكر السياسي عند ابن باديس ومحمد عبده، د. عبد الله شريط، مجلة حوليات الجزائر، جامعة الجزائر، العدد الأول، ١٩٨٧.

المراجع باللغة الأجنبية

١- ANDER NOUSCHL. La Naissance du Nationalisme Algérie (١٩١٤-١٩٥٤). Paris, Les editions de minuit, ١٩٦٢.

٢- BADRA LAHOUAL: «Politique Coloniale, identité nationale et super nationale en Algérie ١٨٣٠, ١٩٣٧» Revus d`histoire Magrébine, vol ١٥ Numéro (juin) ١٩٨٨.

٣- CLAUDE COLLOT ET JEAN ROBERT HENRY. LE MOUVEMENT NATIONALE ALGERIEN. TEXTES ١٩١٢-١٩٥٤. ٢ème ED. ALGER: O.P.U ET L`HARMATTAN, PARIS ١٩٨١.

٤- HOUARI ADDI. L`impase du populisme L` Algérie: enterprise nationale ١٩٩٠.

٥- KADDACHE (M). HISTOIRE DE NATIONAKISME ALGERIEN. ALGER. SNED T٢. ١٩٧٨. P٧٦١.

MOHAMED TEGUIA. L`ALGERIE EN GUERRE. ALGER: OFFICE DES PUBLICATIONS UNIVERSITAIRES. ١٩٨٨.




من كبار قدامى المجاهدين الجزائريين (لحول حسين)

محمد الصالح بوسلامة(*)



يعد (لحول حسين) من أبرز الشخصيات الوطنية الجزائرية في التاريخ النضالي السياسي الثوري التحريري لهذا الوطن، وأيضاً يعد من الذين فرضوا أنفسهم بخصالهم النبيلة وأعمالهم الجريئة الذكية الجميلة على التاريخ في جميع مستوياته النضالية والسياسية والتحريرية؛ ليدخله مدخل صدق من بابه الواسع، وليسجل في صفحاته أعمالاً ديمقراطية لا تقدر بثمن، ذلك أن المتتبع لسيرة هذا البطل في مساره النضالي يجده قد وهب نفسه منذ المرحلة الأولى من شبابه القصير فألزمها على السير في الخط النضالي السليم الناجح، مصمماً على أن يفرغ كل قوته الفكرية ومجهوداته البدنية والعضلية، وطاقاته العقلية والعلمية، وبراعته السياسية من أجل القضية في سبيل استعادة مجد الجزائر وعزتها وكرامتها المفقودة مثلما كانت عليه في صورتها المشرفة في ماضيها قبل احتلالها من قبل العدو الفرنسي من ١٨٣٠.

ولد الطفل (لحول حسين) بمدينة سكيكدة سنة ١٩١٧ في أسرة من أسر الجزائر المسلمة، الأصيلة، فأولت هذا الابن منذ نعومة أظفاره رعاية حميمية خاصة، وحضنته بالتوجيه السليم نحو التربية الإسلامية وأدخلته في طفولته أحد الكتاتيب القرآنية.

(*) مجاهد رافق الثورة الجزائرية والاستقلال.

وللعلم فإن أبواب المدارس الابتدائية أو التكميلية أو الثانوية في ذاك العهد الاستعماري كانت فقط مفتوحة لأبناء المحتلين من النصارى واليهود وبعض أعوان الاستعمار من الجزائريين الخونة وقلة قليلة من أبناء الجزائر من الطبقة المتوسطة، أما بقية السواد الأعظم من الجزائريين فإن الظروف المعيشية وتعنت العدو الاستعماري في منع أبناء الطبقة الفقيرة وحرمانهم من الدخول إلى المدرسة جعلهم كلهم يدخلون في عالم الأمية، ولم يبقَ لأبنائهم من الحرف إلا رعي البقر والأغنام، والخماسة في إحدى مزارع المعمرين، والكثير منهم يعيش فقيراً بطالاً، أما بالنسبة إلى أسرة الطفل (لحول حسين) فقد استطاعت أن تدخله المدرسة الابتدائية ليواصل دراسته فيها بنجاح، ويحصل في ختامها على الشهادة الابتدائية بتفوق، هذا المستوى الذي أهله أن ينتقل إلى مرحلة التعليم المتوسط، أي (السيوجي) كما كان يسمى في ذلك الوقت مع العلم أن هذه المرحلة من التعليم في العهد الاستعماري لا يستطيع الوصول إليها من أبناء الوطن إلا من كان مجتهداً متفوقاً، وقد حصل الشاب لحول على التفوق عن هذه المرحلة ــ ونال شهادة البروفي ــ وانتقل إلى المرحلة الثانوية دون صعوبة تذكر، وهو ما يوافق شهادة البكالوريا، وهي مرحلة من التعليم قل أن بلغها أفراد من أبناء هذا الوطن، لأن الكثير منهم كان يتوقف (مشواره) الدراسي عند الشهادة الابتدائية أو التعليم المتوسط، ولكن الطالب لحول حسين بعد أن بلغ هذه المرحلة من العلم وهذا المستوى من التفكير بدأت ترتسم أمام عينيه الحقيقة المرة وتتجلى كلها، وهذه الصورة البشعة للاستعمار الفرنسي في تعامله بغلظة واستبداد مع أبناء وطنه، وأيضاً عن حياة الفقر والبؤس وهو أنه الوطن الأصلي بينما أبناء المحتلين وهم الغرباء عن هذا الوطن يتمتعون بكل خيراته ولذائذه وبكل صنوف الحياة الرغدة السعيدة وقد وفق الشاعر أحمد شوقي في شعره حيث وصف العدو المحتل الفرنسي بقوله عن طريق الجمع بين كل الشعوب المضطهدة:

وللمستعمرين وإن ألانوا	* *	قلوبٌ كالحجارة لا ترق
دم الثوار تعرفه فرنسا	* *	وتعلم أنه نور وحق
وللحرية الحمراء باب	* *	بكل يد مضرجة يدق

ومما لا شك فيه أن الطفل لحول حسين بما مكن الله فيه من الذكاء والمعرفة وحب الوطن قد تابع في سن مبكرة بشغف واهتمام الحركة السياسية التي كان يشرف عليها ويديرها الأمير خالد بن الهاشمي ابن الأمير عبد القادر بن محيي الدين، وبالرغم من أن هذه الحركة السياسية قد جاءت في سن مبكرة من حياة الطفل لحول حسين إلا أن توسعها وامتداداتها السياسية قد تجعله يستفيد منها كثيراً ويتأثر بها في حياته النضالية المقبلة، والأمير خالد هو ابن الهاشمي بن الأمير عبد القادر بن محيي الدين ولد بدمشق سنة ١٨٧٥، وتعلم فيها وجاء أبوه الهاشمي إلى الجزائر سنة ١٨٩٢ فأدخل



ابنه (الأمير خالد) إلى المدرسة الثانوية في العاصمة، بعد أن أنهى دراسته فيها أرسله في بعثة دراسية عسكرية إلى باريس، وفي مدرسة سان سير العسكرية وبعد أن أمضى فيها المدة الزمنية المطلوبة ثم تخرج منها برتبة نقيب قبطان شارك في الحرب العالمية الأولى، وقد أثبت فيها كفاءة عسكرية حسنة، وأبدى فيها شجاعة خارقة للعادة مما جعله محل تقدير وإعجاب من السلطات الفرنسية، ولما انتهت الحرب الكونية سنة ١٩١٨ حاول أن يذكر سلطات الاحتلال بالوعد الذي قطعه ويلسون ثم كليمانسو تجاه الشعوب الإفريقية المحتلة من أنه بعد أن تنتهي الحرب الكونية بنجاح الحلفاء سوف تنظر فرنسا في حياة هذه الشعوب بمنحها نوعاً من الحرية لكن هذه السلطات صمت آذانها تجاه مطالبه، مما جعله يشكل حزباً سياسياً أطلق عليه اسم كتلة المنتخبين المسلحين أو الحزب الاشتراكي أو حركة الإخوة الجزائريين، ثم أدرج في مطالبه السياسية النقاط التالية:

إلغاء جميع القوانين الاستثنائية التي لا زال الأهالي يرزحون تحتها.

التمثيل البرلماني للأهالي الجزائريين المسلمين قد يكون مناصفة مع المستوطنين الفرنسيين على قدم المساواة، كما لم يترك برنامج الأمير خالد أن يسجل مجموعة من المطالب العامة مثل المشاركة في الشؤون العامة كالوظائف والتعليم والعمل، وقام بتبليغ هذا البرنامج بنفسه إلى رئيس الجمهورية الفرنسية، عندما جاء في زيارة إلى الجزائر سنة ١٩٢٠. وبعد أن تعرفت قوات الاحتلال على المقصد الحقيقي للأمير خالد، وتبين لها أنه سوف يكون خطراً على وجودها، حيث أنه قد أحرجها فعلاً، وذلك عندما أنشأ، جريدة بالعربية والفرنسية أطلق عليها جريدة الأقدام وتولّت هذه الجريدة الإشهار بمطالب حزبه أمام الملأ، وبعدها قرر الاستعمار توقيف نشاطه وإلقاء القبض عليه ونفيه إلى الإسكندرية، غير أن الفعل الاستعماري لم يمر دون رد فعل سريع من الطبقة المخلصة من أبناء الوطن، إذ سارعت مجموعة من العمال في فرنسا بإحداث تشكيلة سياسية جديدة سنة ١٩٢٦ أطلق عليها اسم (نجم شمال إفريقيا) ليصبح المناضل الراحل لحول الحسين فيما بعد أحد أقطابها وقد ترأس هذه الجمعية في المرحلة الأولى الحاج علي عبد القادر ومصالي الحاج كاتباً عاماً لها وبعضوية كل من محمد جفال وأحمد بغول وعلى عميش وأرزقي كحال ورابح موسساوي والأمير خالد كرئيس شرفي لها، وفي ١٩٢٧ تولى أحمد مصالي الحاج قيادة هذا الحزب، وقد أدرج في برنامجه السياسي خمسة عشر مطلباً.

وما يهمّنا من هذه المطالب المدرجة في برنامجه خمسة ومنها على التوالي:

١ ــ الاستقلال الكامل للجزائر.

٢ ــ إجلاء الجيش الفرنسي من الجزائر.

٣ ــ إنشاء جيش جزائري وطني.

٤ ــ إنشاء مدارس باللغة العربية.

٥ ــ إحلال مجلس وطني جزائري منتخب بطريقة التصويت العام السري المباشر.

إن إدراج هذه المطالب في برنامج (النجم) وجعلها من الأمور الحيوية الثابتة التي لا يمكن التخلي عنها أو التنازل عن أية نقطة فيها جعلت القوات الاحتلالية تتفق كلها على محاربته وعدم ترك الحرية لأعضائه أن يعملوا في الساحة الوطنية على ترويج هذه النقاط بين صفوف المواطنين لذلك ضاعفت من مضايقته واضطهاد مؤسسيه وعلى رأسهم مصالي الحاج نفسه وبالتالي الإقدام في سنة ١٩٣٣ على حله وقد مر معنا أن الطالب لحول الحسين كان منذ مراحل طفولته متعلقاً بنشاط هذا الحزب وبعد أن توقف عن الدراسة عند مستوى شهادة البكالوريا ولظروف عائلية بحتة تنقل إلى الجزائر في نفس السنة التي حلت فيها السلطات الاحتلالية حزب نجم شمال إفريقيا، وعندما استقر في الجزائر العاصمة وجد الطريق مفتوحاً أمامه لمواصلة نشاطه في الحزب بصيغته الجديدة حزب نجم شمال إفريقيا المجيد. ففي هذه المرحلة من نشاط الحزب كان لحول ومعه مجموعة المذكورين من المناضلين.

وقد سجل الحزب تحت العنوان الجديد في برنامجه السياسي مطالبه الأولى، ولكنه في هذه المرحلة قسمها إلى قسمين: مطالب مستعجلة ومطالب مؤجلة

١) مطالب مستعجلة هي:

* إلغاء القانون الخاص بالأهالي.
* العفو العام عن المساجين السياسيين.
* حرية حركة التنقل إلى فرنسا وخارجها.
* حرية الصحافة بالإجماع.
* إلغاء المجالس المالية وتعويضها ببرلمان جزائري ينتخب انتخاباً عاماً من السكان بلا تمييز في الدين أو الجنس.
* إلغاء نظام الحكم العسكري وتعويضه ببلديات منتخبة انتخاباً عاماً من السكان بلا تمييز.
* المساواة في التوظيف بلا تمييز بين السكان.
* تطبيق التعليم الإلزامي وإفساح للطلاب المسلمين بالدخول في جميع المدارس.
* جعل اللغة العربية لغة رسمية.
* المساواة في الرتب العسكرية مع النص على احترام تعاليم القرآن العظيم في منع المسلم محاربة أخيه لغير المسلم.

٢) مطالب مؤجلة هي:

* إقامة جمعية سياسية تأسيسه تنتخب على أساس الاقتراع المباشر العام.
* حق الانتخابات لكل المواطنين بلا تمييز ولا تفريق.
* تسليم جميع المرافق الاقتصادية والممتلكات للدولة الجزائرية بما فيها المصارف والمناجم والسكك الحديدية والموانئ.

* استرجاع الأملاك الكبيرة وإعادتها للفلاحين.
* احترام الملكية الصغيرة والمتوسطة.
* الاستقلال التام للجزائر.
* سحب جميع القوانين الفرنسية وتعويضها بقوانين جزائرية.
* تأسيس حكومة وطنية جزائرية وجيش وطني.

ثم يختتم البرنامج بما يلي: هذا برنامجنا السياسي لنجم شمال إفريقيا المجيد وقد تم بحثه بكل فهم، وحلل تحليلاً عميقاً بواسطة اللجنة الإدارية المؤقتة، ثم قدم وقرئ وصودق عليه من طرف أعضاء جمعيتنا الذين حضروا الاجتماع العام، حيث عقد بتاريخ ٢٨ افريل ١٩٥٣ على الساعة الرابعة مساء، ٤٩ شارع بريطانيا باريس، فعلى هذا الأساس يعلن نجم شمال أفريقيا أنه قد اختار الصعب في الحياة السياسية الجادة التي لا تخشى في الله لومة لائم، وأنه سوف يبقى صامداً كصخرة صلبة لا تخضع لأي تهديد يأتي من الاستعمار الفرنسي أو أي وعيد، وقد تعاهد على تطويره وتدعيم أسسه مجموعة من المناضلين المخلصين ومنهم فقيد الوطن المرحوم لحول الحسين حيث صمم على أن يكون أحد زوايا هذا الحزب وركناً أساسياً من أركانه، وقد كلّفه ذلك الدخول إلى السجن أكثر من مرة ابتداء من سنة ١٩٣٧ إلى غاية ١٩٤٦ وهي السنة التي أصدرت فيها سلطات الاحتلال العفو العام عن جميع السياسيين المحكوم عليهم داخل السجون الاستعمار الفرنسي، فعلى الرغم من أن المرحوم لحول الحسين لم يكن من المؤسسيين للنجم في مرحلته الأولى سنة ١٩٢٧، أصبح بعد تنقله إلى مدينة الجزائر ١٩٣٣ من أبرز وأخلص المسيرين له ومن أقرب المساعدين لزعيمه أحمد مصالي الحاج ويكفيه شرفاً أنه من المناضلين الذين تعرضوا لمضايقات العدو الاستعماري أكثر من مرة، وبعد أن أطلق سراحه كان في مقدمة القادة الذين حضروا لعقد مؤتمر الحزب لسنة ١٩٤٧ في بوزريعة ثم في بلكور بالجزائر العاصمة، حيث طرحت فكرة المشاركة للحزب والانتخابات النيابية، فلم يتردد المناضل لحول الحسين في معارضة الرئيس مصالي الحاج بتفضيله عدم المشاركة في الحرب وقد أيد وجهة نظره بمجموعة من المبررات منها أن فرنسا الاحتلالية لا يمكنها أبداً أن تساعد الحزب في الوصول إلى عتبة النجاح ومنها أن المرشح الناجح في الانتخابات معروف لدى سلطات الاحتلال، وكذلك لا يمكن أن نضيع وقتنا في قضية هي محسوم أمرها مسبقاً لصالح مرشح العدو من أعوان الاستعمار من الجزائريين، ولكن زعيم الحزب قد صمم على الدخول في المشاركة في الانتخابات وبما أن الصيغة الديمقراطية كانت هي الراجحة في حسم خلاف المناضلين فقد عرضت القضيّة على المؤتمر بالاقتراع فنال الزعيم الأغلبية، وخضع لحول لصوتها ولم يركب رأسه وتأخذه العزة بالإثم ويقاطع المؤتمر، ولكنه وافق على المشاركة في النضال ورشح للانتخابات النيابية على عمالة وهران ونجح في هذه الانتخابات رغم أنه ليس من ساكني وهران، وهذا دليل



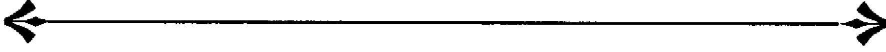
على القوة الشعبية التي كان يتمتع بها الحزب بالإضافة إلى إنجاز المؤتمر لعملية الدخول في الانتخابات وخروجه بالاتفاق التام نحو المشاركة فيها، قد قرر المؤتمر تغيير اسم الحزب إلى حركة الانتصار للحريات الديمقراطية كما تقرر أيضاً في هذا المؤتمر إنشاء المنظمة العسكرية الخاصة برئاسة محمد بلوزداد وتفويض لحول الحسين الوحيد بجانب الرئيس للتعرف على مطالبها واحتياجاتها كما تقرر في هذا المؤتمر لأول مرة، في تاريخ هذا الحزب أحداث منصب الأمين العام وإسناده إلى المناضل لحول الحسين، وقد أنشأ رئيس الحزب هذا المنصب خصيصاً للحول الحسين تكريماً على مجهوداته وأعماله النضالية القيمة المفيدة، ولقد وقف لحول الحسين صامداً منذ شبابه في وجه الاحتلال الفرنسي فتجند في سن مبكرة للنضال في صفوف حزب النجم ومنذ ذلك الوقت وهو محل متابعة من سلطات الاحتلال فقد ألقت عليه أكثر من مرة القبض وأدخلته السجن مرات عديدة وكلما ضغطت تلك القوات كان مثل الحديد الفولاذي الذي كلما انصهر ازداد قوة ولقد عرفته معرفة كاملة بعد الاستقلال، وكنا نلتقي أكثر من مرة في الأسبوع، يأتي إلى منزلي برفقة الإخوان عبد الرحمن كيوان وبن يوسف بن خدة ومسعود بوقدوم والأمين الدباغين ولقد كان شديداً في عدم التنازل عن أفكاره.

رحمك الله أيها المناضل الفذ وأسكنك فسيح جناته.



محمد بن أبي جمعة الوهراني
(حياته وآثاره)

يوسف عدّار [*]



تمهيد: لم يصلنا من أخبار كثير من علماء المغرب الأوسط إلا النزر اليسير، وقد يكون من أسباب ذلك عدم عناية أهل المغرب الأوسط بالترجمة لأعلامهم، فالمصنفات الخاصة بتراجم علماء الجزائر قليلة جداً، وقد أدرك بعض العلماء خطر هذا الفراغ المهول، لو بقي، فراحوا يرغبون في الكتابة عن سير الأعلام، فكتاب البستان[١] لابن مريم[٢] أُلف استجابة لرغبة أبداها محمد بن يوسف السنوسي[٣].

والعالم الذي نقوم بترجمة حياته، لم يخرج عن هذه القاعدة فما نعرف عنه مما يتصل بحياته الشخصية والعلمية قليل جداً، لا نحصل منه إلا على صورة عامة عن حياته قد تكون غير مشبعة للطُّلَعَةِ النَّهِمِ. وقد شهد بهذا بعض المتخصصين من ذوي العناية بتاريخ الجزائر، كالشيخ المهدي البوعبدلي رحمه الله، فإنه قال ــ عقب ذكره لمقاطع من نظم الشيخ شقرون في القراءات ــ: «إننا

(*) *أستاذ بجامعة الجزائر*

(١) *انظر: البستان ص ٦ ــ ٧.*

(٢) *أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مريم الشريف المليتي المديوني التلمساني، أخذ عن سعيد قدورة، من مصنفاته «كشف اللبس والتعقيد عن عقيدة أهل التوحيد»، كان حياً سنة (١٠١٤).*

(٣) *انظر البستان ص ٦. والسنوسي هو أبو عبد الله محمد بن يوسف، المحدث الفقيه المعقولي، ولد بعد (٨٣٠) وتوفي سنة (٨٩٥). انظر: دوحة الناشر ص ١٢١ ــ ١٢٢، البستان ص ٢٣٧ وما بعدها، درة الحجال ٢/١٤١ ــ ١٤٢.*

مع الأسف لم نعثر شيئاً عن مؤلفها إلا ما ذكره في المنظومة»[1]. بل لقد حفّ الجهل حياة أبي المؤلف، الذي كان من أعلام وقته. قال رابح بونار وأحمد جلولي البدوي: «وقد حاولنا أن نجد ترجمة كافية له في مختلف المراجع التي عدنا إليها فلم يتيسر لنا ذلك»[2].

وانضاف إلى الجهل بحياة المؤلف الوهم الذي وقع فيه كثير ممن ترجم له، في اسمه ولقبه وكنيته، وفي عزو بعض المصنفات إليه.

ولعل هذا الوهم فرع عن الجهل بحياته. فهذا المؤرخ الكبير الشيخ المهدي البوعبدلي يقع في الوهم المشار إليه، قال في محاضرة ألقاها في ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر: «ولحفيده[3] هذا عدة تآليف من بينها منظومة في القراءات، سبق لنا أن ذكرنا فصولاً منها في الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي»[4]، وكان الكلام في هذه المحاضرة يدور حول فتوى أفتى بها أحمد بن أبي جمعة المغراوي أهل الأندلس لما تغلّب النصارى عليهم، أجاز لهم فيها إخفاء الإسلام وإظهار شعائر النصارى للضرورة.

قال في المحاضرة نفسها: «انتهت هذه الوثيقة المنقولة من مجلة الثقافة، وكل ما يمكننا أن نزيده هو التعريف بكاتبها أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني، إذ هو سليل عالم مدينة وهران ودفينها محمد بن عمر الهواري»[5].

ولما رجعت إلى المحاضرة المحال إليها تبين أن الكلام فيها لم يكن عن أحمد المغراوي المرسل بتلك الفتوى إلى أهل الأندلس، بل كان الكلام فيها عن الشيخ محمد المغراوي المترجم له، وهو أيضاً صاحب المنظومة التي ذكرها البوعبدلي. قال: «ولننتقل إلى التأليف الثاني الذي هو في حكم المفقود أيضاً، وهو عبارة عن منظومة في القراءات لمحمد بن أحمد الوهراني»[6]. فقد وهم رحمه الله حين

---

(١) انظر: «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥٣.

(٢) جامع جوامع الاختصار والتبيان ص ٦.

(٣) الضمير عائد على محمد بن عمر الهواري الولي المعروف.

(٤) انظر: «لقطات من تاريخ بعض علماء الجزائر في الاجتهاد» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر سنة ١٩٨٣ ـ الجزء الثاني ص ٢٦٩.

(٥) انظر: «لقطات من تاريخ بعض علماء الجزائر في الاجتهاد» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر سنة ١٩٨٣ ـ الجزء الثاني ص ٢٦٩.
والهواري هو أبو عبد الله محمد بن عمر، من أهل التصوف، أخذ عن موسى العبدوسي والقباب وعبد الرحمن الوغليسي والحافظ العراقي، وأخذ عنه ابراهيم التازي، له كتاب السهو والتنبيه، توفي سنة (٨٤٣).
انظر وفيات الونشريسي ص ١٤٢، البستان ص ٢٢٨ وما بعدها، درة الحجال (٢/٢٨٩)، نيل الابتهاج ص ٥١٦ ـ ٥١٨، تعريف الخلف برجال السلف (١/٢٠١ ـ ٢٠٣)، شجرة النور الزكية (١/٢٥٤).

(٦) انظر: «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥١.

أحالنا على المحاضرة التي ألقاها في ملتقى الفكر الإسلامي الخامس عشر، ليعمق معرفتنا بأحمد المغراوي، فإذا الكلام فيها يدور حول محمد بن أحمد المغراوي.

وقد وقع في هذا الوهم أيضاً المؤرخ الكبير أبو القاسم سعد الله، فإنه عزا في كتابه «تاريخ الجزائر الثقافي» مصنفات أحمد المغراوي إلى محمد المغراوي الابن. قال: «...منذ كتب محمد بن أبي جمعة الوهراني رسالته ــ جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما بين المعلمين وآباء الصبيان ــ أوائل القرن العاشر»[1]. وقال في موضع آخر: «وهناك بعض الفتاوى ذات الموضوع المحدد... ولدينا من هذه الفتاوى نماذج كثيرة... فقد تناول محمد شقرون الوهراني في عمله المسمى ــ الجيش الكمين لقتال من كفر عامة المسلمين ــ قضية إيمان المقلد في العقائد... والوهراني المذكور هو نفسه صاحب الفتوى المشهورة التي أفتى فيها مسلمي الأندلس بالبقاء تحت الضغط وإخفاء دينهم والتظاهر بالنصرانية»[2].

ومعلوم أن الرسالة التي موضوعها ــ أحكام معلمي الصبيان ــ والفتاوى المرسل بها إلى أهل الأندلس هما لأحمد المغراوي[3]. ولم يسلم من هذا الوهم بعض المغاربة. فهذا محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني[4] يترجم لمحمد بن أحمد المغراوي وينسب له كتاب «جامع جوامع الاختصار والتبيان» وهو لأبيه أحمد المغراوي.

ومنهم من أبعد النجعة، وقال إنّ آل المغراوي من الأندلس قالت د. ليلى الصباغ: «وإن الفتوى التي وجهها إليها الفقيه أبو جمعة الوهراني ذي الأصل المغراوي ــ من المغرة في الأندلس ــ من الوثائق التي تعطينا صورة صادقة عن أوضاع هؤلاء المسلمين المعذبين»[5]، والصحيح أنه منسوب

---

(١) تاريخ الجزائر الثقافي (١/٤٣٢).

(٢) تاريخ الجزائر الثقافي (٢/٨٦).

(٣) التبس الأمر على بعض المصنفين، فظن أن الفتوى المذكورة هي الموسومة بـ«الجيش الكمين لقتال من كفر عامة المسلمين». قال يحيى بوعزيز: «وقد أدرجت ضمن هذا الكتاب الفتوى التي أصدرها المؤلف لأهل الأندلس بعنوان (الجيش الكمين في الكر على من يكفر عوام المسلمين)»، أي أدرجها الدكتور عبد الهادي التازي في تحقيقه لكتاب «جمع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان» لأحمد المغراوي ظناً منه أن الفتوى هي «الجيش الكمين». انظر: قائمة المراجع المعتمدة في تحقيق كتاب طلوع سعد السعود (٢/٣٩٠).
وقد نشر فتوى أحمد المغراوي التي أرسلها إلى أهل الأندلس محمد عبد الله عنان. انظر: دولة الإسلام في الأندلس ــ العصر الرابع ــ ص ٣٤٢ ــ ٣٤٤.

(٤) أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، صاحب «سلوة الأنفاس وتحفة الأكياس فيمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس»، توفي في رمضان سنة (١٣٤٥).

(٥) انظر: «ثورة مسلمي غرناطة عام ٩٧٦هـ أواخر عام ١٥٦٨م والدولة العثمانية» ــ ليلى الصباغ ــ نشر المقال في الأصالة ١٩٧٥ العدد ٢٥ ص ١٢١.

إلى مغراوة لا إلى مغرة. ومغراوة قبيلة كبيرة من قبائل المغرب الأوسط. قال محمد بن يوسف الزياني[١]: «اعلم أن مغراوة قبيلة عظيمة من زناتة، وإحدى القبائل الكبار من برابرة المغرب»[٢].

ورغم كل هذا الغموض المحيط بحياة الشيخ شقرون فإن هناك مصنفات، على قلتها، وقع من أصحابها التمييز بين أحمد المغراوي ومحمد المغراوي، وبيان ما لكل واحد منهما من المصنفات والآثار بياناً شافياً. وعلى هذه المصنفات كان اعتمادنا في الترجمة للشيخ شقرون. والذين لم يقعوا فيما وقع فيه غيرهم من الاضطراب والغلط هم من أهل المغرب الأوسط. ومن هؤلاء «محمد بن يوسف الزياني» في كتابه «دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران»[٣]، فإنه ميز بين الأب أحمد المغراوي والابن محمد المغراوي ونسب إلى كل واحد منهما ما ألف.

ومما يرفع الشك ويجعلنا نقطع أننا أمام علمين أحدهما والد الآخر. قول أحمد المقرّي[٤] ــ وهو يتحدث عن خطبة منسوبة للقاضي عياض[٥] فيها ذكر سور القرآن ــ: «وممن نسبها للقاضي عياض الشيخ أبو عبد الله محمد بن الشيخ أبي العباس أحمد بن أبي جمعة الوهراني»[٦].

أولاً: حياته الشخصية:

١ ـ اسمه وكنيته ولقبه ونسبته:

هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن بُوَجْمَعة المغراويّ الوَهْرانيّ الفَاسي، عرف بشقرون، فاسمه محمد وكنيته أبو عبد الله، وأحمد اسم أبيه وقد كان من أعلام وقته. وبو جمعة اسم جده، ولا يزال هذا الاسم جارياً في المغرب الأوسط إلى الآن. ولقب «شقرون» لأنه كان أشقر اللون، ومما يذكر من صفاته الخَلْقِيّة أنه كان أحمر العينين جهير الصوت.

و«المغراوي» نسبة إلى مغراوة وهي قبيلة من زناته، إحدى القبائل الكبار من برابرة المغرب، ومجالات زناته هي الجهة الغربية من المغرب الأوسط[٧]. ومنه يفهم نسبته إلى وهران المدينة المعروفة، فإنها تقع في مجالات مغراوة. والفاسي نسبة إلى فاس لأنه توفي بها.

---

(١) محمد بن يوسفا لزياني، تولى القضاء في مدينة البرج، ثم تولاه بوادي تليلات، بقي حيا إلى أوائل القرن الرابع عشر. ترجمته موجودة في المقدمة التي كتبها المهدي البوعبدلي عند تحقيقه لكتاب «دليل الحيران». انظر: دليل الحيران ص ١٣، ١٩، ٢٠.

(٢) دليل الحيران ص ٥٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه ص ٥٧.

(٤) والمقري هو أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد شهاب الدين التلمساني، نزيل فاس ثم القاهرة، المتكلم الحافظ، المتفنن في العلوم. توفي في جمادى الآخرى سنة ١٠٤١هـ. انظر: صفوة ما انتشر ص ٧١ وما بعدها، خلاصة الأثر ٣٠٢/١ وما بعدها، شجرة النور الزكية ٣٠٠/١ ــ ٣٠١.

(٥) أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي ثم السبتي، الإمام العلامة الاتقظ، أخذ عن أبي علي بن سكرة الصدفي وابن رشد والمازري، وأخذ عنه خلف بن بشكوال وولده محمد عياض وعبد الله بن محمد الأشيري، له الشفا،والإكمال، وترتيب المدارك، ولد سنة (٤٧٦) وتوفي في رمضان سنة (٥٤٤).
انظر: سير أعلام النبلاء (٢١٢/٢٠ وما بعدها)، الديباج المذهب ص ٢٧٠ وما بعدها، وفيات ابن قنفذ ص ٦٢.

(٦) نفح الطيب (٣٣٤/٧).

(٧) انظر: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (٥١/١/٧).

٢ ـ أصله ونسبه الشريف:

شقرون الوهراني شريف النسب لأن بوجمعة جده هو ابن محمد بن عمر الهواري دفين وهران. وقد وصلنا النسب الشريف للشيخ الهواري كاملاً ذكره محمد بن يوسف الزياني. فنسب محمد المغراوي هو: «محمد بن أحمد بن بوجمعة بن الولي محمد بن اعمر بن عثمان بن عياشة بن عكاشة بن سيدي الناس بن أحمد بن محمد بن علي بن الأمير أمغار ابن أبي عيسى بن محمد بن موسى بن سليمان بن موسى بن محمد بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرم وجهه بن فاطمة بنت رسول الله ﷺ»[١].

ويبدو أن نسب الشيخ شقرون كان مشهوراً مستفيضاً في وقته، يدل على هذا ما جاء في إجازة الشيخ الدقون له فإنه قال فيها:

أجاز لك الدقون يا نجل سيدي ... أبي جمعة والآل كل الذي روى[٢]

يعني يا نجل سيدي «أبي جمعة» ونجل «الآل» أي آل بيت رسول الله ﷺ؛ ولا منافاة بين شرف النسب والانتساب إلى مغراوة نسبة نشأة، وقد أورد الزياني في «دليل الحيران وأنيس السهران» ما يعضد هذا، فإنه قال عن الشيخ الهواري: «... ولما نشأ في مغراوة وتربى في هوارة قيل له تارة المغراوي وأخرى الهواري وهي الأكثر»[٣]. وما قاله الزياني في الشيخ الهواري، يقال في الشيخ شقرون الوهراني، لأن الهواري أبو جده بوجمعة.

٣ ـ ولادته:

لم يذكر أحد من المترجمين للشيخ شقرون تاريخ ولادته، غير أنني استطعت بتوفيق الله ـ الوقوف عليه. فإنه قد وصلنا نظمه في القراءات، وذكر أنه نظمه في السن العشرين من عمره. جاء فيه:

أقول لأستاذ يرى لي زلة ... فيصلحها بالصفح جوزيت أفضلا

وقل لعذول إن رآه بخطه ... ألا لبني العشرين عذر تقبلا[٤]

وذكر أن الفراغ من تأليف نظمه كان عام تسعة وتسعين وثمانمائة (٨٩٩هـ). قال:

وفي صفر تمامه عام تسعة ... وتسعين بعد الثمانمائة ولا[١]

---

(١) ذكر نسب محمد بن عمر الهواري محمد بن يوسف الزياني. انظر: دليل الحيران ص ٣٧.

(٢) انظر: درة الحجال (٩٣/١).

(٣) دليل الحيران ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٤) انظر: «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥٢.

فالحاصل من طرح عدد الأعوام التي بلغها عند الفراغ من النظم من عدد الأعوام التي مرت من الهجرة النبوية الشريفة، هو العام الذي ولد فيه. وهو (٨٧٩هـ).

وأما مكان ولادته فالظاهر أنه وهران، لأنه منتسب إليها، ولم نقف على شيء يدلنا صراحة على مكان الولادة، ولا على شيء يخالف أن تكون وهران المدينة التي ولد بها. إلا على نص وجدته عرضاً في كتاب مخطوط عنوانه «مختصر رحلة البلوي» وجاء فيه كلام للشيخ شقرون عن الخطبة التي كان يخطب بها أبوه، وهي خطبة منسوبة للقاضي عياض ذكر فيها سور القرآن. قال شقرون: «ومن لفظه حفظتها وكان حفظها الوالد من خطيب كان عندهم بوهران»[٢].

فقد يفهم من قوله: «كان عندهم بوهران» أنه لم يولد بوهران، وهذا الفهم غير مقطوع بصحته لاحتمال أن يكون الشيخ شقرون انتقل مع أبيه إلى فاس في سن الصبا والصغر. فقال: «عندهم بوهران» ولم يقل «عندنا» لأن إقامته بها لم تطل. والله أعلم[٣].

٤ ـ وفاته:

توفي شقرون الوهراني عام (٩٢٩ هـ). جزم بهذا التاريخ ابن مريم التلمساني[٤]، وابن محمد مخلوف[٥]، وعبد الحي الكتاني[٦].

وقال ابن القاضي[٧]، ومحمد بن جعفر الكتاني[٨]: توفي قرب الثلاثين. ومكان وفاته مدينة فاس ذكره عبد الحي الكتاني[٩].

ثانياً: حياته العلمية:

١ ـ شيوخه:

(١) انظر: «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ـ الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥٢.

(٢) مختصر رحلة البلوي (٦٥/و).

(٣) ويرجح أنه قدم إلى فاس ولم يولد بها، وجود ترجمته في كتاب «جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس» لابن القاضي، فيفهم من عنوان الكتاب المذكور أن ابن القاضي خص بالترجمة أهل العلم القادمين إلى فاس.

(٤) البستان ص ١١٥.

(٥) انظر: شجرة النور الزكية (٢٧٧/١).

(٦) انظر: فهرس الفهارس (٤٩٣/٢).

(٧) انظر: جذوة الاقتباس ص ٢٠٤.
أحمد بن عمر بن أبي العافية الشهير بابن القاضي، أخذ عن أحمد بابا والمنجور وابن جلال، وأخذ عنه ابن عاشر وميارة وأحمد المقري، له درة الحجال في أسماء الرجال، ولد سنة (٩٦٠) وتوفي سنة (١٠٢٥).
انظر: سلوة الأنفاس (١٣٣/٣ ـ ١٣٥)، شجرة النور الزكية (٢٩٧/١).

(٨) انظر: سلوة الأنفاس (٢٨٠/٣).

(٩) انظر: فهرس الفهارس (٤٩٤/٢).

لم تذكر كتب التراجم سوى شيخين أخذ عنهما شقرون الوهراني. ولكننا نجزم أن له شيوخاً غيرهما، لأن مدينة فاس كانت عامرة بالعلماء فيبعد أن يكون شقرون الوهراني رضي بشيخين ولازمهما وانقطع عمن سواهما. لكن لا نعلم على التعيين إلا ثلاثة منهم. ونزيد عليهم رابعاً نفترض أن يكون من شيوخه:

(١) أحمد بن أبي جمعة المغراوي أبو العباس:

هو والد صاحب الترجمة، كان أحد أعلام وقته، وكان من أهل الفتوى، فلقد بعث إليه أهل الأندلس، بعد سطوة النصارى عليهم، يسألونه عن إخفاء الإسلام والتظاهر بالنصرانية خوفاً من بطش النصارى فأجابهم بما يقر هذا الصنيع. ونجزم أن شقرون أخذ عن أبيه، مع أن كتب التراجم لم تذكر أباه في شيوخه، ويدل على هذا ما ورد في «مختصر رحلة البلوي»، أن شقرون حفظ عن أبيه خطبة عياض التي فيها ذكر سور القرآن. قال شقرون: «ومن لفظه حفظتها وكان حفظها الوالد من خطيب كان عندهم بوهران»[١].

وأخذ أحمد بن أبي جمعة عن أعلام منهما الشيخ غانم بن يوسف الغمري، وله «جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض بين المعلمين وآباء الصبيان». توفي في العشرة الثالثة بعد المائة التاسعة[٢].

(٢) أبو عبد الله محمد بن غازي العثماني:

أشهر مشاهير وقته في فاس حاضرة العلم بالمغرب الإسلامي آنئذ. قال فيه ابن القاضي: «الفقيه المشارك المتفنن ذو التآليف الحسنة والأحوال المستحسنة»[٣] أخذ عن أعلام منهم أبو زيد الكساواني، وأبو العباس المزدغي والإمام القوري وأبو العباس الحباك وأبو عبد الله السراج وابن مرزوق الكفيف وعنه أحمد الدقون وعلي بن هارون، وعبد الواحد الونشريسي، وعبد الرحمن القصري الفاسي، والشيخ شقرون الفاسي وله تآليف منها: «المسائل الحسان المرفوعة إلى خبر فاس والجزائر وتلمسان» و«شفاء الغليل في حل مقفل خليل» توفي رحمه الله عام (٩١٩هـ)[٤].

(٣) أحمد بن محمد بن يوسف الصنهاجي الشهير بالدقون:

قال فيه ابن القاضي: «الخطيب الأستاذ المحدث الراوية»[٥]. أخذ عن الإمام المواق والإمام محمد بن غازي. وأخذ عنه أبو القاسم بن محمد بن إبراهيم وأبو عبد الله بن أبي الشريف، والمترجم له وأجازه.

قال الدقون في إجازته للشيخ شقرون:

أجاز لك الدقون يا نجل سيدي ... أبي جمعة والآل كل الذي روى

(١) مختصر رحلة البلوي (٦٥/و).
(٢) انظر ترجمته في: دليل الحيران ص ٥٧، طلوع سعد السعود (٨٦/١)، اليواقيت الثمينة (١٦/١)، معجم أعلام الجزائر ص ١٩.
(٣) انظر: درة الحجال (١٤٧/٢).
(٤) انظر ترجمته في: درة الحجال (١٤٧/٢ ـ ١٤٨)، نيل الابتهاج ص ٥٨١ ـ ٥٨٣، شجرة النور الزكية (٢٧٦/١).
(٥) درة الحجال (٩٢/١).

فحدث بما استدعيت فيه إجازة وسلم على من خالف النفس والهوى[1]

ولأحمد الدقون فهرس ذكر فيه شيوخه ومروياته.توفي عام (٩٢١هـ)[2].

(٤) اكتفى أصحاب التراجم في كتبهم عند الترجمة لشقرون بذكر مجالسته للشيخين: ابن غازي وأحمد الدقون:

وأغفلوا استقصاء سائر شيوخه، لعلهم أرادوا حين أضربوا عن ذكر جميع شيوخه الاستغناء عن ذلك بذكر أشهرهم. والمجزوم به أن لشقرون شيوخاً غير من ذُكر، يدل على ذلك قوله في المصنف الذي نحققه: «وهو معنى قول شيخ شيوخنا الإمام المقري سيدي أحمد بن زكري في عقيدته...»[3].

وليس فيمن عددنا من شيوخ شقرون واحد ثبتت مجالسته لابن زكري وأخذه عنه، الأمر الذي يجعل الباحث يقطع بأن له شيوخاً غيرهم أخذوا عن ابن زكري، وحصل لشقرون بهم لقاء وتحمل عنهم العلم. وبعد التتبع وجدت في كتب التراجم واحداً من العلماء قامت به الصفتان: مجالسته لابن زكري، وثبوت اللقى بينه وبين شقرون. وهو الشيخ محمد بن محمد بن العباس المشهور بأبي عبد الله. فقد جاء في البستان أنه: «...أخذ رحمه الله تعالى عن علماء تلمسان ولازم الإمام السنوسي والكفيف ابن مرزوق والحافظ التنسي والعلامة ابن زكري والخطيب ابن مرزوق»[4].

ويدل على حصول اللقاء بينه وبين شقرون ما ورد في نفس المصدر نفسه حيث جاء فيه: «...ورحل لفاس وأخذ على ابن غازي ورجع إلى بلده تلمسان»[5]، فهو مشارك لشقرون في أخذه عن ابن غازي، وإذا انضاف إلى هذا كون محمد بن محمد بن العباس أحد العلماء الأربعة الذين واطؤوا شقرون على فتواه ففي صحة تقليد العوام، صار عدم حصول اللقاء بينهما بعيداً. فالأمارات والقرائن المذكورة تجعلنا نرجح أن يكون محمد بن محمد بن العباس أحد شيوخ شقرون. ولهذا الشيخ «شرح في المسائل المشكلات في مورد الظمآن»، وكانت وفاته بعد (٩٢٠هـ)[6].

٢ ـ رحلته:

يغلب على الظن أن شقرون ولد بوهران وانتقل منها إلى فاس حيث استقر إلى أن وافته المنية، ويبدو أن انتقاله إليها كان مع أبيه. وسبب سفره عن وهران بدء غارات الأسبان عليها، ويرجح أن يكون السفر المذكور حصل قبل احتلال المرسى عام ٩١١هـ.

---

(١) *المصدر نفسه (٩٣/١).*

(٢) *انظر ترجمته في: درة الحجال (٩٢/١ ـ ٩٣)، نيل الابتهاج ص ١٣٦، شجرة النور الزكية (٢٧٦/١).*

(٣) *الجيش الكمين (٣/و).*

(٤) *البستان ص ٢٥٩. ومحمد ابن العباس التلمساني هو: أبو عبد الله محمد بن العباس، الإمام العلامة المحقق، أخذ عن السنوسي وابن مرزوق الكفيف والحافظ التنسي وابن زكري وابن غازي، له: شرح مشكلات مورد الظمآن، كان بالحياة سنة (٩٦٠هـ). انظر: البستان: ص٢٥٩، شجرة النور الزكية (٧٦/١).*

(٥) *المصدر نفسه ص ٢٥٩.*

(٦) *انظر ترجمته في: البستان ص ٢٥٩.*

واختار آل شقرون مدينة فاس مكان هجرتهم دون سائر حواضر المغرب الإسلامي كتلمسان. لأن فاس على خلاف تلك المدن كانت تعرف استقراراً نسبياً، أما تلمسان فكان يتجاذبها في ذلك الوقت النصارى والعمثانيون ولم يكن واحد من الجنسين قادماً مرغوباً فيه الأمر الذي جعلها في تلك الفترة تعرف حروباً: تارة بين الزيانيين والأتراك وتارة أخرى بين الزيانيين والأسبان، لذلك كان كثير من أهلها ومن أهل وهران يهاجرون إلى فاس.

قال محمد بن عسكر[1] في «دوحة الناشر» مترجماً لأحمد بن محمد العقباني[2]: «قدم مع الشيخ أبي العباس أحمد العبادي[3]»[4] أي قدما إلى فاس. وقد تكلم الدكتور أبو القاسم سعد الله عن العلماء الذين رحلوا من تلمسان إلى فاس فقال: «بالإضافة إلى التدهور الاقتصادي والسياسي شهدت تلمسان تدهوراً اجتماعياً وثقافياً، فقد هاجر عدد من عائلاتها الغنيّة والعلمية إلى المغرب الأقصى فراراً من الأسبان الذين تدخلوا في شؤون دولة بني زيان عند ضعفها السياسي، ثم فراراً من حكم العثمانيين عند استيلائهم بالقوة على تلمسان ومن العائلات الشهيرة التي هاجرت إلى المغرب الأقصى عائلة الونشريسي والمقري»[5].

٣ ـ تلاميذه:

حاز شقرون في وقته مكانة علمية مرموقة،و كان له في بعض فنون العلم قدم راسخ، فيبعد أن لا يكون له تلاميذ أخذوا عنه العلم. ورغم أن كتب التراجم والتاريخ التي ترجمت له، خالية من ذكر تلاميذه إلا ما وجدنا في كتاب «تاريخ الجزائر العام»، فإننا على يقين بأن له تلاميذ كثيرين[6].

ولم نعثر بعد طول التتبع إلا على واحد منهم هو: علي بن يحيى الجاديري السلكيني التلمساني (٩٧٢هـ). جاء في تاريخ الجزائر العام للشيخ عبد الرحمن الجيلاني: «كان رحمه الله محققاً ذا دراية فائقة في علوم الحساب والفرائض وعلم الكلام والفقه وفن الرسم وضبط القرآن وتفسيره أخذ

---

(١) محمد بن علي بن عمر بن عسكر الغلمي، ولد عام (٩٣٦) وتوفي عام (٩٨٦).
انظر: فهرس الفهارس (٣١١/١)، مقدمة دوحة الناشر لمحمد حجي ص (أ ـ د).

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد العقباني، فقيه توفي في العشرة الثامنة من القرن العاشر.
انظر: دوحة الناشر ص١٢٧، سلوة الأنفاس (٢٥٠/٣ ـ ٢٥١)، تعريف الخلف برجال السلف (٣٢٨/١).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد العبادي، أخذ عنه أبو محمد الهبطي الفقه، توفي في العشرة الرابعة من القرن العاشر ودفن بتلمسان.
انظر: دوحة الناشر ص ١١٩.

(٤) دوحة الناشر ص ١٢٣.

(٥) تاريخ الجزائر الثقافي (١٧٢/١).

(٦) قد يفهم من قول عبد الحي الكتاني: «متصل به ـ أي بشقرون ـ عن طريق المقري عن عمه عنه». فهرس الفهارس (٣٩٤/٢) أن سعيد المقري من تلاميذ شقرون، وهو بعيد لأن المقري ولد قبل وفاة شقرون بسنة واحدة. قال ابن مريم التلمساني: «ومنه سمعت أنه ولد في حدود ثمانية وعشرين وتسعمائة». البستان ص ١٠٤.
فيكون في السند الذي ذكره عبد الحي الكتاني انقطاع ، ويحتمل أيضاً أن يكون قد طُلب من شقرون إجازة المقري وهو صبي فأجاب الطلب.

عن جماعة منهم الشيخ أحمد بن ملوكة الندرومي وشقرون أبي جمعة ومحمد بن موسى الوجديجي...»[1].

وشقرون هو محمد بن أحمد لأن من ذكر من العلماء الذين أخذ عنهم علي بن يحيى الجاديري هم من طبقته بل إن فيهم واحداً من الذين واطؤوه على فتواه في صحة تقليد العوام[2]، وهو أحمد بن ملوكة. وقول عبد الرحمن الجيلالي: «شقرون أبي جمعة» سقط منه كلمة ابن وصوابه «شقرون بن أبي جمعة» لأن شقرون الوهراني كان مشهوراً أيضاً بابن أبي جمعة[3].

٤ ـ آثاره:

برع شقرون الوهراني في القراءات وعلم الكلام وله شعر. وألف في هذه العلوم مصنفات جلها، والله الحمد، موجود في خزانات المخطوطات. وكتبه هي:

١ــ تقريب النافع في الطرق العشر لنافع: وهو عبارة عن نظم في القراءات بيّن فيه طرق نافع العشر[4] ووجوه الاختلاف بينها، ونسبه له الأستاذ المهدي البوعبدلي قال: «هو عبارة عن منظومة في القراءات لمحمد بن أحمد الوهراني.. وقد سمي منظومته: التقريب»[5]. وعزاه إليه أيضاً د. أبو القاسم سعد الله. قال: «وفي نهاية القرن التاسع ألف محمد شقرون بن أحمد المغراوي المعروف بالوهراني عملاً في القراءات أيضاً سماه: «تقريب النافع في الطرق العشر لنافع»»[6]؟

وتوجد نسخة كاملة مخطوطة لهذا النظم بالمكتبة الوطنية الفرنسية، في قسم المخطوطات العربية، تحت رقم: ٤٥٣٢.

وجاء فيها:

أقول لأستاذ يرى لي زلة ... فيصلحها بالصفح جوزيت أفضلا

وقل لعذول إن رآه بلفظه ... ألا لبني العشرين عذر تقبلا

---

(١) تاريخ الجزائر العام (١٠٨/٣).

(٢) أحمد بن ملوكة التلمساني أخذ عن محمد بن يوسف السنوسي وأخذ عنه علي بن يحيى السلكسيني الجاديري، توفي في أواسط العشرة الرابعة من القرن العاشر. انظر: دوحة الناشر ص ١٣٦، وورد في البستان ذكره في شيوخ علي بن يحيى السلكسيني وفي تلاميذ محمد بن يوسف السنوسي. البستان ص ١٤٦، ٢٤٨.

(٣) انظر ترجمة السلكستيني في: البستان ص ١٤٥ ــ ١٤٦.

(٤) الطرق جمع طريق، والطريق أحد ألفاظ ثلاثة يستعملها علماء القراءة، هي القراءة والرواية والطريقة، والفرق بينها عندهم أن كل ما ينسب للإمام فهو قراءة، وكل ما ينسب للآخذين عنه ولو بواسطة فهو رواية، وما ينسب لمن أخذ عن الرواة وإن سفل هو طريق. انظر الإتقان (٧٤/١)، النجوم الطوالع ص ١٩.

ولنافع رواة أشهرهم أربعة: ورش وقالون وإسماعيل وإسحاق، ولكل واحد منهم رواة، فلورش ثلاثة، ولقالون مثل ذلك، ولإسحاق روايتان، ولقالون مثل ذلك، والمجموع عشر روايات وهي طرق نافع العشر.

(٥) «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ــ الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥١.

(٦) تاريخ الجزائر الثقافي (٢٢/٢).

فمـــا مثلنـــا يعنـــي بهـــذا وإنمـــا … كفى المرء نبلا عد عيب له اقـــبلا

ولكننـــي إن شـــاء ربـــي مكمـــل … بتشهير أو توجيه ما كان مـــشكلا

وأسأل ربي العون والصدق والرضـــا … وتسهيل ما رمنـــا لكـــل فيـــسهلا

وسميته «التقريب» كـــي قربـــة بـــه … أنال مع الآباء في جنة العـــلا(١)

٢ ــ تقييد على مورد الظمآن: وهو عبارة عن فوائد قيّدها مما تلقّاه عن شـيوخه بفـاس، مـن تقاريرهم على «مورد الظمآن». وقد عزا له هذا التقييد الأستاذ محمد المنوني[٢] ود. عادل نويهض. قال الأخير: «... مقرئ حافظ له «الجيش الكمين في الكر على من يكفر عوام المسلمين» و«تقييـد على مورد الظمآن»[٣].

وتوجد نسخة مخطوطة من هذا الكتاب بالخزانة الحسنية بالمغرب الأقصى ضمن مجموع تحـت رقم: ٦/٧٤.

٣ ــ الجيش الكمين لقتال من يكفر عامة المسلمين: وهو عن كتاب لطيف كتبه في الجواب عـن سؤال في تقليد العوام في العقائد هل يصح ذلك منهم أم لا؟ وتوجد نسخة مخطوطة من هذا الكتـاب بالمكتبة الوطنية الجزائرية في قسم المخطوطات تحت رقم: ٢٣٠١. وتوجد نسخة أخرى منـه فـي المغرب الأقصى بخزانة القرويين تحت رقم: ١٥١٥/٧.

٤ ــ قصيدة طويلة في رثاء ابن غازي: وهي قصيدة وصفت بالمشهورة والعظيمـة والطويلـة، قالها في رثاء شيخه ابن غازي وممن نسبها إليه أحمد بابا[٤]، وابن القاضي[٥].

وتوجد نسخة مخطوطة من هذه القصيدة في المغرب بدار الكتب الناصرية بتمكروت تحت رقـم: ٢٠٨٨.

٥ ــ وقد وجدت أبياتاً منعزلة في الورقات الأخيرة من مخطوط بالمكتبـة الوطنيـة الجزائريـة نسبت إلى شقرون صاحب «الجيش الكمين». ورقم المخطوط المذكور: ٢١٢. وهذا انصها[٦]:

---

(١) انظر: «اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث» للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في الأصالة ــ الملتقى الخـامس عـشر للفكر الإسلامي سنة ١٩٨١، الجزء الأول ص ١٥١ ــ ١٥٢.

(٢) انظر: دليل المخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت ص ١٥.

(٣) انظر: معجم أعلام الجزائر ص ٧٩.

(٤) انظر: نيل الابتهاج ص ٥٨٣.
وأحمد باب هو أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر اقيت التنبكتي الصنهاجي السوداني، الفقيه المؤرخ، أخذ عن والده ويحيى الحطاب، وأخذ عنه أحمد المقري وابن أبي العافية، له شرح الصغرى، ونيل الابتهاج، ولد سنة (٩٦٣)، وتوفي شعبان سنة (١٠٣٢).
انظر: خلاصة الأثر (١/١٧٠ ــ ١٧٢)، تعريف الخلف برجال السلف (١/١٤) وما بعدها)، شجرة النور الزكية (١/٢٩٨ ــ ٢٩٩).

(٥) انظر: درة الحجال (٢/١٥١)، جذوة الاقتباس ص ٢٠٤.

(٦) هذه الأبيات قالها شقرون رداً على قول الزمخشري وهو يهجو أهل السنة:

وجماعـــة ســـموا هـــواهم ســـنة … لجماعـــة حمـــرٌ لعمـــري موكفـــه

قـــد شـــبهوه بخلقـــه وتخوفـــوا … شـــنع الـــورى فتـــستروا بالبلكفـــه

أزمخشري أسرفت قولا معلنا … بضلالك النامي وتزعم معرفه
قد رمت تنزيه الإله محسنا … بالعقل لا أن الهدى في ذي الصفه
فعدلت عن نهج الكليم وسنته … ونفيت أوصاف الجلال بذا السفه
أو ما ترى أن الوجود قضية … تقضي برؤية غائب وأولي(١)
وسؤال موسى حجة لا تعتدى … ما الجهل يعرو عصبة متعففه
فاكسر لعمري اللام من لجماعة … كيما تعود اللذ هجرت بموكفه
ما ذي بأول زلة منكم بدت … في الذكر والأفعال بانت مجحفه
تبدي نوار القحط لا عن ثمرة … بل عن ضريع ليس يجدي مخرفه

وقال:

ما للسفاهة لقبت عدلية … والسنة الغراء توصف موكفه
عكس القضية كان أولى بالقضا … لولا الجهالة مع خبال الفلسفه
ولذاك قالوا لن يرى رب الورى … يوم الحساب وعطلوه عن الصفه
عدل الإله بغيهم فيما ادعوا … بُنّاؤوا بكفر أو بفسق متلفه

وقال:

لجماعة بالعقل تحسينا نفت … وصف الإله كأنْ دواب موكفه
ثم استحالت رؤية الباري لدى … يوم الجزاء عن الهدى لمحرفه

وقال:

أعجب لبدعي يشيد ضلالة … نهقا بكفر كالحمير الموكفه
يرضى بتعطيل الصفات لربه … ويحيل رؤيته ويزعم معرفه
ويجهل الأرسال حين سؤالها … ما للضلال بقلبه ما أكثفه

وقال:

عجباً لبدعيّ تستر بالهدى … ينفي صفات الحق بعد المعرفه
وعشى عن البرهان ناف رؤية … بالحق عن أفعاله بالفلسفه

وقد رد على بيتي الزمخشري بأبيات من نفس الوزن والقافية علماء أعلام منهم: ناصر الدين بن المنبر الإسكندراني، وعمر بن محمد السكوني، والقاضي أبو علي بن عبد الرفيع، وذكر أحمد المقري ردودهم. انظر: أزهار الرياض (٣/٢٩٨ ــ ٣٠٠).

(١) في المخطوطة كلمة مرسومة هكذا: «الشفة» في آخر البيت.

وقال:

عجبـــــــاً لبـــــــدعي[1] يهجـــو الخيـــار ســـفاهة لا معرفـــه

لـــو قـــد هـــداه الحـــق عمـــا قالـــه مـــا كـــان رؤيتـــه بنـــاف والـــصفه[2]

هذا ما عثرت عليه من كتبه وآثاره الموجودة،وله آثار أخرى لكنها في حكم المفقود. وهي:

٦ ــ فهرست: وهو مصنف ذكر فيه شيوخه وما رواه عنهم من فنون العلـم. وهـذا الفهرسـت حافل بذكر الشيوخ دال على كثرة مجالسته للعلماء، لأن أهل التراجم قالوا عن هذا الفهرست إنه يقع في جزء لطيف، ونسبه له ابن القاضي. قال: «وله جزء لطيف جمع فيه مروياته»[3].

وذكر عبد الحي الكتاني[4] أن له سنداً يتصل بمرويات شقرون. قال في «فهرس الفهارس»: «له جزء لطيف جمع فيه مروياته... نتصل به من طريق المقري عن عمه أبي عثمان سعيد عنـه»[5]. وذكر هذا الفهرست أيضاً محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني فقال: «وله رحمه الله جزء لطيف جمع فيه مروياته»[6].

٧ ــ المنظومة الشقرونية: لا نعرف عن موضوع هذه المنظومة الموسومة بالشقرونية سوى أنها في المأكولات والمشروبات، وقد يكون الكلام فيها عما في كل طعـام أو شـراب مـن خـصائص ومنافع. وعزاها إلى شقرون محمد بن يوسف الزياني. قال: «ومنهم الشيخ شقرون الفاسي تلميذ ابن غازي ذو التآليف العديدة... منها المنظومة الشقرونية في المأكولات والمشروبات»[7].

هذه ما علمت من كتبه الموجودة والمفقودة. وقد يكون له كتب غيرها.

٥ ـ مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

إذا نظرنا إلى الألقاب التي أثنى بها العلماء على شقرون الوهراني، بدا لنا أنه كان جليل القـدر، ذا قدم راسخ في فنون العلم عقليها ونقليها مرجوعاً إليه في المسائل المشكلات. ويظهر مـن تتبـع الألقاب التي أطلقها عليه المترجمون، ومن تقصي ما ترك من آثار أنه برز في علم القراءات وعلـم الكلام ونظم الشعر.

---

(١) في المخطوط خرم منع من قراءة ما بقي من الشطر الأول.

(٢) هذه الأبيات موجودة منعزلة في مخطوطة بالمكتبة الوطنية الجزائرية رقمه (٢١٢). ص (٧٠/و ــ ٧٠ظ).

(٣) درة الحجال (١٥١/٢).

(٤) أبو الإقبال محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، أخذ عن والده وأخذ عنه محمد بن مخلوف، له «فهـرس الفهـارس»، تـوفي سـنة (١٣٢٧).
فهرس الفهارس (١/١ وما بعدها)، شجرة النور الزكية (٤٣٧/١)، الأعلام (٨٣/٧).

(٥) فهرس الفهارس (٣٩٤/٢).

(٦) سلوة الأنفاس (٢٨٠/٣).

(٧) دليل الحيران ص ٥٧.

فالمترجمون يصفونه بالمقرئ الحافظ الضابط المتكلم. قال فيه التنبكتي: «الأستاذ المتكلم المقرئ الحافظ الضابط»[١]. وقال فيه ابن محمد مخلوف: «الأستاذ المتكلم القدوة المقرئ العالم العمدة»[٢]. وقال فيه محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني: «الشيخ الفقيه العالم العلامة الأستاذ المقرئ المتكلم الحافظ المطلع المحقق المشارك»[٣].

ويدل على ضلوعه في الكلام كتابه «الجيش الكمين»، فإنه أجاب فيه عن سؤال في التقليد إجابة ذكر فيها ما للعلماء من أقوال وما لكل واحد منهم من الأدلة، بتحرير جمع فيه بين أدلة أصول الفقه وأدلة علم الكلام، ويدل على ضلوعه في القراءات أنه نظم الطرق العشر ولم يجاوز بعدُ العشرين من عمره. ويدل على ضلوعه في اللغة والشعر المنظومات التي نظمها. ونخص بالذكر منها قصيدته في رثاء شيخه ابن غازي فقد وصفها محمد بن جعفر الكتاني بأنها عظيمة. قال: «أخذ عن الشيخ الإمام أبي عبد الله بن غازي وهو الذي رثاه يوم وفاته بقصيدته العظيمة المشهورة»[٤]. ووصفها أحمد بابا التنبكتي بأنها طويلة مليحة. قال: «ورثاه تلميذه العلامة شقرون بن أبي جمعة الوهراني بقصيدة مليحة تركتها لطولها»[٥].

المصادر والمراجع

أولاً ـ المطبوعات

ـ الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان ١٩٧٣م.

ـ أزهار الرياض في أخبار عياض، لأحمد المقري التلمساني، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري عبد الحفيظ، طبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٦١هـ ـ ١٩٤٦م.

ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م.

ـ البستان في معرفة العلماء والأولياء بتلمسان، لابن أبي مريم التلمساني، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٥م.

ـ تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري، للدكتور أبي القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٣م.

ـ تاريخ الجزائر العام، لعبد الرحمن الجيلاني، دار الثقافة بيروت لبنان، الطبعة السادسة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٣م.

ـ جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، لأحمد بن محمد بن أبي العافية ابن القاضي، طبعة حجرية.

(١) *نيل الابتهاج ص ١٩٩.*
(٢) *شجرة النور الزكية (٢٧٧/١).*
(٣) *سلوة الأنفاس (٣/ ٢٨٠).*
(٤) *المصدر نفسه (٢٨٠/٣).*
(٥) *أي اعتذر عن إثباتها في كتابه لطولها.*

ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، لمحمد المحبي، دار صادر بيروت.

ـ درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد بن محمد بن القاضي المكناسي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

ـ دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، لمحمد بن يوسف الزياني، تعليق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨م.

ـ دليل مخطوطات دار الكتاب الناصري بتمكروت، إعداد محمد المنوني، طبع وزارة الأوقاف المغرب، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥.

ـ دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، لمحمد بن عسكر الشفشاوني، تحقيق محمد حجي، دار المغرب الرباط، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

ـ دولة الإسلام في الأندلس ـ العصر الرابع ـ لمحمد عبد الله عنان، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الرابعة ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

ـ سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، طبعة حجرية.

ـ سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة العاشرة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، عن الطبعة الأولى ١٣٤٩هـ.

ـ صفوة ما انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، لمحمد الصغير الأفراني المراكشي، طبعة حجرية.

ـ طلوع سعد السعود، للأغا بن عودة المزاري، تحقيق الدكتور يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

ـ فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، المطبعة الجديدة ١٣٤٧هـ.

ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، لعبد الرحمن بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٩م.

ـ معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧١.

ـ النجوم الطوالع على الدرر اللوامع، لإبراهيم المارغني، تصحيح محمد بن الخوجة وأحمد الشريف وإسماعيل الصفايحي ومحمد الطيب النيفر، طبع بإجازة النظارة العلمية تونس.

ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقري، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ ـ ١٩٨٩م.

ـ اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، لمحمد البشير ظافر الأزهري، مطبعة الملاجئ التابعة لجمعية العروة الوثقى، ١٣٢٥هـ.

ثانياً: المخطوطات

ـ الجيش الكمين لقتال من كفّر عامة المسلمين، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الوهراني، المكتبة الوطنية الجزائرية (٢٣٠١).

ـ مختصر رحلة البلوي، المكتبة الوطنية الجزائرية (٢٩٦٢).

ثالثاً ـ المجلات

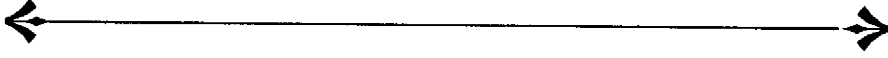
ـ اهتمام علماء الجزائر بعلم القراءات في القديم والحديث، المهدي البوعبدلي. مقال نشر في الأصالة، الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي (١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م)، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة، ١٩٨٣م.

ـ ثورة مسلمي غرناطة عام ٩٧٦هـ ـ أواخر عام ١٥٦٨م والدولة العثمانية، للدكتورة ليلى الصباغ، مقال نشر في مجلة الأصالة: العدد ٢٥، (١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م).

ـ لقطات من تاريخ بعض علماء الجزائر في الاجتهاد، الأصالة، للمهدي البوعبدلي، مقال نشر في مجلة الأصالة ـ الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م)، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية.

محمّد السّعيد الزّاهري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير

رغداء محمد أديب زيدان [*]



كتب الكاتب والشاعر الجزائري محمد السعيد الزاهري فصول كتابه «الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير» على شكل مقالات نشرها في مجلّة الفتح الشهيرة[١]، ولم يكن ينوي جمعها في كتاب على حدة ـ كما قال ـ لأنه لم يكن يعتقد أنها فصول ذات بال، ولكن اهتمام الناس بها واستحسانهم لها نشطه، فاعتمد نشرها في كتاب خاص[٢].

وقبل أن أبدأ بالحديث عن الكتاب وما فيه لا بدّ من تعريف مختصر بالشّاعر الزاهري.

لمحة عن حياته ونشاطه:

ولد محمد السعيد الزاهري، عام ١٣١٧/ ١٨٩٩، في ليانة قرب بسكرة في الجزائر[٣]، وفيها حفظ القرآن، واستكمل دراسته الابتدائية على مشايخ الأسرة الزاهرية[٤].

(*) باحثة سورية.

(١) *الفتح، أسسها محب الدين الخطيب بتاريخ ٢٢ ذي الحجة من عام ١٣٤٥ /أيار من عام ١٩٢٩. وتعدّ من أعظم المجلات الإسلامية التي ظهرت في ذلك الوقت، وقد استمرت في الصدور إلى آخر سنة ١٣٦٧ /تشرين الثاني من عام ١٩٤٨، ولاقت نجاحاً كبيراً، واهتماماً بالغاً من كافة فئات المثقفين والشباب في كل البلاد التي كانت تصل إليها، «ذكريات شاهد عيان»، محب الدين الخطيب، في الفتح، ٨٦١ (ذو القعدة، ١٩٦٧)، ٢٦٥. وقد نشر الزاهري هذه الفصول على شكل مقالات منفصلة، ثم قام محب الدين خطيب بجمعها ونشرها في نشرة خاصة في مطبعته السلفية عام ١٣٤٨هـ.*

(٢) *الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، محمد السعيد الزاهري، دمشق، مطبعة الاعتدال، ط٢، ١٣٥٢ /١٩٣٣، ٣.*

(٣) *تقع ولاية بسكرة في الجهة الشرقية من الجزائر حيث يحدها من الشمال ولاية باتنة ومن الشمال الغربي ولاية المسيلة ومن الشمال الشرقي ولاية خنشلة ومن الجنوب ولا يتي الجلفة والوادي. وتتربع ولاية بسكرة على مساحة إجمالية تقدر بنحو ٢١٦٧,٢٠ كلم٢. وتضم ٣٣ بلدية موزعة على ١٢ دائرة إدارية وتلقب بعروس الزيبان؛ مأخوذ عن موقع http:/ar.wikipedia.org*

(٤) *وخصوصاً جدّه الشيخ علي بن ناجي الزاهري، الذي رعاه وأمر أن يكثر من إحضاره بين يديه، وكان يأمره بكل لين أن يسأله عما يخطر بباله من أسئلة، فيجيبه بما يملأ صدره يقيناً وإيماناً بعيداً عن الخرافة؛ انظر، سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمد السعيد الزاهري، صالح الخرفي، الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م، ٢٣.*

ثم قصد الشيخ عبد الحميد بن باديس[١]، لينهل العلم على يديه، فأقام في مدرسته أربعة عشر شهراً، يصفها بقوله: «أقمت عنده بمدرسته زهاء أربعة عشر شهراً، رأيت فيها من العلم العريض والإطلاع المحيط، واللسان العربي المبين، فما شعرت إلا وقد دخلت في دور من القراءة جديد، لا عهد لي به من قبل»[٢].

ثم انتقل للدراسة في جامع الزيتونة بتونس[٣]، ذلك الجامع الجامعة، الذي كانت تشد إليه الرحال من الأقاصي البعيدة، ابتغاء العلم والمعرفة، ففيه كان يتجمع خيرة العلماء، وكان بالإضافة إلى ذلك منبع النهضة الأدبية والعلمية.

وكان الزاهري يلازم الشيخ معاوية التميمي[٤]، الذي كان أحد علماء جامع الزيتونة، وكان يقول عنه: «ما وجدت أوسع خبرة منه بكلام العرب، ولا أبصر منه بمواقع النقد، ولا أصح منه ذوقاً، ولا أحزم منه في تمحيص الحق في الباطل في كلّ مشكلة تنزل...... وكثيراً ما أعرض عليه القصيد فيعيب عليّ منه أشياء، فما زلت كذلك حتى أصبحت إذا قلت قصيداً أعرف ما سيعيبه عليّ من الأشياء من قبل أن أعرضه، لأنه إذا عاب شيئاً بين وجه العيب فأتنحى عنه»[٥].

يعدّ الزاهري من شعراء الجزائر المميزين، فهذا أمير البيان شكيب أرسلان[٦] قال إنه يرى أن أركان الأدب في الجزائر في ذلك الوقت هم أربعة: محمد السعيد الزاهري، وعبد الحميد باديس،

---

(١) عبد الحميد بن باديس، من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ورئيس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر منذ قيامها سنة ١٩٣١م حتى وفاته. ولد في قسنطينة عام ١٣٠٨ /١٨٨٩، وتعلم بمسقط رأسه، ثم في جامع الزيتونة بتونس، عاد إلى بلده ودرس بالجامع الكبير، أصدر جريدة المنتقد، وصدر منها ١٨ عدداً وعطلها الاستعمار، ثم أصدر الشهاب وصدر منها في حياته ١٥ مجلداً، وأصدر صحفاً أخرى منها الشريعة والسنة المحمدية والصراط، وأنشأت جمعية العلماء في أيام رئاسته كثيراً من المدارس، توفي بقسنطينة عام ١٣٥٩ /١٩٤٠م، انظر، معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط٢، ١٤٠٠ /١٩٨٠، ٢٨.

(٢) شعراء من الجزائر، صالح الخرفي، القاهرة، د. ن، ١٩٦٩، ٧٣.

(٣) جامع الزيتونة، جامع شهير في تونس، بني نحو ٧٣٢م، وجدد بناءه بنو الأغلب نحو ٨٤٠م، وترجع تسميته كما تقول بعض الروايات إلى أن الفاتحين وجدوا في مكان الجامع شجرة زيتون منفردة فاستأنسوا بها وأطلقوا على الجامع الذي بنوه هناك اسم جامع الزيتونة، وفي رحابه تأسست أول مدرسة فكرية بإفريقية أشاعت روحاً علمية صارمة، ومن أبرز رموز هذه المدرسة علي ابن زياد مؤسسها وأسد بن الفرات والإمام سحنون صاحب المدونة التي رتبت المذهب المالكي وقننته، وكذلك الفقيه المفسر والمحدث محمد بن عرفة التونسي، وابن خلدون المؤرخ ومبتكر علم الاجتماع. وكانت الزيتونة إلى جانب ذلك قاعدة للتحرر والتحرير من خلال إعداد الزعامات الوطنية وترسيخ الوعي بالهوية العربية الإسلامية ففيها تخرج ابن عرفة وإبراهيم الرياحي بوحاجب ومحمد النخلي ومحمد الطاهر بن عاشور، ومحمد الخضر حسين، ومحمد العزيز جعيط، وعبد العزيز الثعالبي، وأبو القاسم الشابي، والطاهر الحداد، وغيرهم كثير من النخب التونسية والمغاربية والعربية؛ انظر، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، محمد صالح الجابري، الجزائر، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣؛ المنجد في الأعلام، ومجموعة مؤلفين، بيروت، دار الشرق، ط٢٣، ١٤٢١، ٢٠٠١، ٢٨٢؛ وموقع http:/ar.wikipedia.org

(٤) معاوية التميمي، من علماء جامع الزيتونة، انتدب للتدريس سنة ١٩٢٥م، كان يعلّم الأدب، وقد توفي سنة ١٩٤٤م؛ انظر، سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمد السعيد الزاهري، صالح الخرفي، ٢٥.

(٥) شعراء من الجزائر، صالح الخرفي، ٧٦.

(٦) شكيب أرسلان، من كبار رجال النهضة والأدب، ولد عام ١٢٨٦ /١٨٦٩ في الشويفات في لبنان، تعلم في مدرسة الحكمة، والمدرسة السلطانية، وأتقن التركية والعربية، وكان من المناصرين للدولة العثمانية، وله مؤلفات منها: تعليقه وتعقيبه على كتاب حاضر العالم

والطيب العقبي[١]، ومبارك الميلي[٢]. وشهادة الأمير هي أميرة الشهادات، فأمير البيان لا يشهد مجاملة أو رياء، إنما عن اعتقاد صادق، ورأي واضح صريح.

إلا أن محمد السعيد الزاهري كتب إلى شكيب أرسلان رداً، بين فيه أن في الجزائر مجموعة أخرى من نوابغ الأدب والشعر، وقد ذكرهم له بأسمائهم[٣]. فانظروا إلى أمانة هذا الشاعر وتواضعه!.

قد يجد غيره في هذه الشهادة دليلاً على تميزه ومكانته الرفيعة في عالم الأدب، ولكنّ الزاهري آثر أن لا يغمط حق زملائه من الشعراء والأدباء الجزائريين، وأراد أن يعرف أمير البيان عليهم، اعتقاداً منه أن شكيب أرسلان لم يسمع بهم قبل إصدار حكمه، وهذا إن عبر عن شيء، فهو برأيي يعبر عن أمانته، وثقته بنفسه، وإحساسه بالمسؤولية التي تلزمه التعريف بشعراء وأدباء يستحقون الاهتمام والشهرة التي نالها.

كان شعر الزاهري موظفاً لغاية أساسية، هي خدمة غاياته الإصلاحية، فقد كان يؤمن بأولوية الإصلاح، وتهيئة العقول، قبل رفع الشعارات. وإذا رحنا نقرأ بعض شعره نجده مليئاً بحب الوطن، ومحاربة البدع والخرافات التي انتشرت في البلاد، ومحاربة المستعمر الذي يسعى لسلخ هذا البلد عن عروبته وإسلامه. يقول في قصيدة عنوانها أنين الجزائر كان قد نشرها سنة ١٩٢٣م[٤]:

يا للجزائر ممن هاضها وسطا ... حكماً عليها وكانت أمّة وسطا
لملكها كانت الأيام صاغرة ... أكان أقسط ذاك الملك أم قسطا
فكم ممالك كانت تحت عزّتها ... كالباز ملئ رعباً منه سرب قطا
كنّا إذا أمنيت بالروع مملكة ... نمدّها فيبيت الروح منكشطا
لم تعتلق بعظيم قطّ همّتنا ... إلا انثنينا ولسنا نعرف القنطا

الإسلاميّ، وخاتمة تاريخ العرب والأندلس، وله شعر كثير، حتى سمي أمير البيان، توفي سنة ١٩٦٤م؛ انظر، الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٤١٢/ ١٩٩٢، ٣، ٣١٣.

(١) الطيب العقبي، من رجال الحركة الإصلاحية الإسلامية، ولد في بلدة سيدي عقبة سنة ١٣٠٧/ ١٨٩٠، ثم سافر مع أهله إلى المدينة المنورة وبها نشأ، ودرس في الحرم النبوي، أبعده الأتراك إلى تركيا بتهمة المشاركة في الثورة العربية الكبرى، ثم عاد إلى مكة سنة ١٩١٩م، تولى رئاسة تحرير جريدة القبلة، ثم عاد إلى الجزائر، وأصدر جريدة الإصلاح، وشارك في تأسيس جمعية المسلمين، توفي سنة ١٣٧٩/ ١٩٦٠؛ انظر، معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ٢٣٨.

(٢) مبارك الميلي، من رجال الإصلاح، ولد في ميلية سنة ١٣١٦/ ١٨٩٨، تخرج من جامع الزيتونة، عمل في التعليم والكتابة، انتسب إلى جمعية العلماء المسلمين، أطلق عليه لقب فيلسوف الحركة الإصلاحية، من آثاره تاريخ الجزائر في القديم والحديث، توفي سنة ١٣٦٤/ ١٩٤٥؛ انظر المصدر نفسه، ٣٢٥.

(٣) ذكر الزاهري أمر هذه الرسالة في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، ٤.

(٤) هذه الأشعار وردت في كتاب، سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمد السعيد الزاهري، صالح الخرفي، وشعراء من الجزائر، المؤلف نفسه.

وكثيراً ما هاجم الانحراف الديني، الذي أبعد الناس عن الدين الصحيح، وأغرقهم في غياهب الجهل والظلام، على يد رجال احترفوا الدجل، ولعبوا بعقول الناس، مستغلّين انجذاب الناس إلى الدين، ورغبتهم بالتقرّب إلى الله، حتى حرفوهم عن دينهم الحقّ. يقول:

سلّ اليراع على الذين تصيدوا ... هذي العباد بصالح الدعوات
نصبوا الديانة شركة للكسب فاصـ ... طادوا بها من كان ذا غفلات
وكسى خدائعهم بثوب كرامة ... ما مرّ من حقب ومن سنوات
حتى لقد صار التصوف عادة ... والناس أسرى في يد العادات
أودى التصوّف بالعقول فلا ترى ... في القوم عقلاً وهو غير موات

وفي قصيدة من قصائده أسماها (ليتني ما قرأت حرفاً) نشعر بالمرارة الكبيرة التي كانت تعتصر قلبه بسبب حالة الجهل التي كانت تعصف بالجزائر، فيقول:

من يعش بالعلوم عمراً سعيدا ... أو يذق بالعلوم طعم النعيم
فأنا لم أزل أكابد في العلـ ... ـم صنوفاً من الشقاء الأليم
قد تغرّبت أطلب العلم من ... قبل ولاقيت فيه أقسى الهموم
وتغربت أنشر العلم في قو ... مي فلم يأبهوا بنشر العلوم
جهلت أمة الجزائر حتى ... عميت عن صراطها المستقيم
فهي رمداء لا ترى العلم لكن ... تبصر الجهل ذا الظلام البهيم

كان الزّاهري بالإضافة إلى كتابة الشعر يكتب القصة والمقال الإصلاحي، وبعض المواضيع القوميّة. وقد اشتغل بالصحافة، فأصدر جريدة الجزائر في إبريل نيسان من عام ١٩٢٥م وجعل شعارها «الجزائر للجزائريين» وصدر منها ثلاثة أعداد فقط، ثم عطلتها السلطات الاستعمارية[1]. ثمّ أصدر البرق سنة ١٩٢٧م، والوفاق سنة ١٩٣٨م، والمغرب العربي سنة ١٩٤٧م، وترّأس تحرير جريدة الصراط الّتي صدرت عام ١٩٣٣م، والسنّة التي صدرت عام ١٩٣٢م. وكانت هاتان

(١) *سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمّد السّعيد الزّاهري، صالح الخرفي*، ٣١.

الجريدتان تصدران عن جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين[١]. وكلّ هذه الصحف كانت تصدر في جوّ من الرّقابة شديد، فقد كانت الرّقابة الاستعماريّة بالمرصاد للصّحافة الوطنيّة تعدّ عليها أنفاسها، وتتحين الفرص لتوقيفها[٢].

وقد كتب الزّاهري مقالات كثيرة في صحف الشرّق، لا سيّما الرسالة[٣]، والمقتطف[٤]، والفتح. بالإضافة إلى كتاباته الكثيرة في صحف بلده الجزائر، ومن أهمها مجلة الشهاب الشهيرة[٥]، ومجلة الأمة[٦]، والنور[٧]، وغيرها، وفي صحف المغرب عامة.

وقد كانت كتاباته في هذه الصحف تظهر لنا جوانب عظيمة من شخصية هذا الرجل الذي قضى حياته داعياً للإصلاح. وقد ترك لنا مجموعة كبيرة من المقالات الإصلاحية في هذه الصحف والمجلات، وترك بالإضافة على ذلك عدداً من الكتب، مثل: كتاب الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير موضوع دراستنا، وحاضر تلمسان، وهو وصف دقيق مستوعب لمدينة تلمسان[٨] العاصمة التاريخية للجزائر، وكتاب بين النخيل والرمال، وهي فصول في وصف الواحات الجميلة بالجنوب

(١) *جمعية العلماء الجزائريين، أنشئت في ١٦ ذي الحجة ١٣٥٠هـ/ ٥ من مايو ١٩٣١م، بجهود الشيخ عبد الحميد بن باديس، وكان رئيسها أما نائبه فكان الشيخ البشير الإبراهيمي. هدفت الجمعية إلى تطهير الإسلام من البدع والخرافات، وإحياء الثقافة العربية، واستقلال الجزائر، والمحافظة على شخصيتها الحضارية والدينية والتاريخية. وتمكنت من تأسيس عدد من المدارس والمساجد والنوادي في أهم المدن والقرى الجزائرية التي وصلت إليها دعوتها. وامتد نشاطها إلى فرنسا بقيادة الشيخ الفضيل الورتلاني ومن معه من العلماء للعناية بأبناء الجالية الجزائرية في فرنسا. وقد تنبهت فرنسا إلى خطر الجمعية، فعطلت المدارس، وشددت على العلماء ومنعتهم من العمل بحرية. وتعرضت الجمعية لصعوبات كثيرة، ولكن جهودها الواضحة لبعث نهضة الجزائر كانت قد أدت إلى تكوين أجيال جزائرية تؤمن بعروبتها وإسلامها وتحافظ على هويتها وانتمائها إلى عالمها العربي والإسلامي، بعد أن حاول المستعمر القضاء على عروبة الجزائر وإسلامها، وطمس هويتها وشخصيتها؛ من أعلام الحركة والدعوة الإعلاميّة المعاصرة، عبد الله العقيل، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ١٥٩ و١٦٧.*

(٢) *المصدر نفسه، ٣٢؛ ومعجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ١٥٧.*

(٣) *الرسالة، أسسها أحمد حسن الزيات في ١٨ رمضان ١٣٥١ /١٥ يناير ١٩٣٣، وكانت مجلة ثقافية أدبية راقية، كتب فيها كثير من أعلام الفكر والثقافة والأدب من أمثال العقاد، وأحمد أمين، وأحمد زكي، ومصطفى صادق الرافعي ومحمود محمد شاكر، وعلي الطنطاوي، وأبو القاسم الشابي وغيرهم، وظلت المجلة تؤدي رسالتها حتى احتجبت في ٢٩ جمادى الآخرة ١٣٧٢ /١٥ فبراير ١٩٥٣م؛ انظر، الزيات صاحب الرسالة، http//www.islamonline.net/Arabic/history/١٤٢٢/٠٦/article٠٨.shtml*

(٤) *المقتطف، أقدم مجلة علمية أدبية راقية في العالم العربي، أنشأها في بيروت يعقوب صروف، وفارس نمر، سنة ١٨٧٦م، وانتقلا بها عام ١٨٨٤م إلى القاهرة، لشدة الرقابة والضغط في بيروت، واحتجبت عن الصدور سنة ١٩٥٢م؛ انظر، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، أديب مروة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٨١ /١٩٦١، ١٧٨.*

(٥) *الشهاب، أصدرها الشيخ عبد الحميد بن باديس عام ١٩٢٦م وكانت تصدر أسبوعياً، ثمّ صدرت شهرية سنة ١٩٢٩م، واستمرّت حتى سنة ١٩٣٩م، وصدر منها في حياته ١٥ مجلداً؛ سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمد السعيد الزاهري، صالح الخرفي، ٣٤.*

(٦) *الأمة، أصدرها الشيخ إبراهيم أبو اليقظان عام ٨ سبتمبر عام ١٩٣٣م، ثم أوقفها أبو اليقظان سنة كاملة ثم صدر العدد الثاني من الأمة في ١٩٣٤/٩/٢٥م. صدر من المجلّة. ١٧٠ عدداً عالجت موضوعات هامة من أبرزها موضوع بناء الشخصية الجزائرية العربية المسلمة، توقفت الأمة عن الصدور عام ١٩٣٨م؛ انظر، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، د. محمد ناصر، القرارة، ١٩٧٩م، ٢٥٩ ــ ٢٦١.*

(٧) *النور، أصدرها الشيخ إبراهيم أبو اليقظان في ١٥ سبتمبر ١٩٣١م، وهي ذات اتجاه إصلاحي متحمّس، أوقفتها السلطات الفرنسية عام ١٩٣٣م؛ انظر، المصدر نفسه، ٢٢٣.*

(٨) *تلمسان، هي مدينة قديمة في الجبال، قريباً من حدود المغرب. وتقع على مسافة ٦٠٠ كم إلى الغرب من الجزائر العاصمة، وكانت عاصمة دولة في القرون الوسطى. مأخوذ عن http:/ar.wikipedia.org*

الجزائري، وكتاب حديث خرافة، وهو نظرات وأفكار في الأدب والحياة، وكتاب شؤون وشجون، وهو فصول مختلفة في موضوعات متنوّعة[1].

استمر الزّاهري في دعوته الإصلاحيّة حتى توفي عام ١٣٧٦ /١٩٥٦، وكان من أبرز الكتاب الجزائريين في تلك الفترة.

الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير:

الكتاب وما جاء فيه من فصول صاغها محمد السعيد الزاهري بأسلوب قصصي جميل، أبان عن موهبته الفذة في الكتابة، إلى جانب شاعريته الراقية.

وقد حاز الكتاب على إعجاب كبير، وترجم إلى اللغة الفرنسية، وترجم فصل واحد منه إلى لغة الملايو. وصدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٣٤٨هـ[2].

وكتب شكيب أرسلان رسالة إلى محمد السعيد يقول فيها إنه أعجب بهذه الفصول كلّ الإعجاب، ويدعوه إلى المثابرة والمزيد[3].

وكتب الشيخ عبد الحميد بن باديس عن الكتاب في شهابه قائلاً: «عرفنا شاعر الجزائر الشيخ السعيد الزاهري شاعراً خنذيذاً، وعرفناه كاتباً رحب البيان بليغاً، وعرفناه في هذا الكتاب داعية إسلامياً كبيراً. وقد خاض مسألة الحجاب والمرأة الجزائرية، ومسألة الإسلام والتغريب والشبيبة المتعلمة، فأبان من الحقائق وأقام من الحجج ما لا يلقاه أشد الخصوم إذا أنصف إلا بالإكبار والتسليم. وساق ذلك كله في أسلوب من البلاغة الشبيه بالروائي، سهل جذاب، لا تستطيع إذا تناولت أوله أن تتركه، قبل أن تأتي على آخره»[4].

يتألّف الكتاب من سبعة فصول، تحمل العناوين التالية: عائشة، الكتاب الممزق، صديقي عمار، طلبة إفريقيا الشمالية، في أحد منتزهات وهران، حنين الإسبان إلى العرب، كيف يغوون شبابنا، وفي نهاية الكتاب هناك فصل ختامي.

١ــ عائشة: يتحدث الزاهري في هذا الفصل عن امرأة فرنسية كانت متزوجة من رجل جزائري مسلم ولكنه كان متفرنساً في كل شيء، في عقليته وأدبه وأخلاقه وعاداته، وحتى في لغته، ولم يكن من المسلمين الذين يدينون دين الحق، ولكنه كان مع ذلك وطنياً حقاً، محباً ومخلصاً لبلده الجزائر. وقد صادقه الزاهري وتعاون معه على البر بالجزائر. وكانت تجري بينهما أحاديث كثيرة عن

(١) هذه الكتب ذكرها محمد السعيد الزاهري في الطبعة الثانية من كتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير.
(٢) المصدر نفسه، ٤.
(٣) المصدر نفسه، ٣.
(٤) المصدر نفسه، ٥. وذكر الزاهري أن الشيخ عبد الحميد بن باديس نشر هذا الكلام في الشهاب جزء شعبان عام ١٣٥٠هـ.



الإسلام، تحضرها زوجته الفرنسية، وقد نجح الزاهري بإظهار الحق لهذا الرجل حتى تغيرت حياته والتزم بدينه. ثم مضت الأيام وسافر الرجل وزوجته إلى فرنسا، ولكن الزاهري تلقى منه رسالة يعلمه فيها بإسلام زوجته، ويشكره لأنه كان السبب في ذلك.

وقد قامت الزوجة الفرنسية بمكاتبة الزاهرية وشكرته لأنّه أقنعها بالإسلام عندما كانت تسمع مناقشاته مع زوجها، الذي كانت تعرف أنه لا يذعن إلا للحجة والمنطق.

وقصت على الزاهري قصة إسلامها، وكيف خافت من إعلانه، حتى قررت الجهر به، وطلبت منه أن يطلق عليها اسماً إسلامياً، فاختار لها اسم عائشة، تيمناً بأمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

دخلت هذه المرأة دين الإسلام على الرغم من أنّ الزاهري لم يكن يقصد هدايتها هي، ولكن الله هداها بما كانت تسمعه من محاورة ومناقشة بين الزاهري وزوجها، فأسلمت وجعلت تدعو للإسلام وتبشر به. وقد نبه الزاهري في هذا الفصل إلى أن الحجة والمنطق هي السبيل للتبشير بالإسلام، وأن من يظن أن الوطنية تغني عن الدين يكون مخطئاً، فقد جاء في الفصل رد الزاهري على الرجل أثناء إحدى مناقشاته معه، عندما قال إن الوطنية تغني عن الدين، فأجابه الزاهري: «إذا كنت لا تدين بدين أبناء وطنك، ولا تلبس لباسهم، ولا تتكلم بلغتهم، وعوائدك غير عوائدهم فبماذا تكون وطنياً؟ ثم إذا كنت تعيش في مجتمعهم بعيداً عنهم وتتأدب بأدب غير أدبهم، وتتخلق بأخلاق غير أخلاقهم فبماذا تميز مصلحتهم من مضرتهم؟»[1].

٢ــ الكتاب الممزق: أورد الزاهري في هذا الفصل قصة مستشرقة فرنسية ألفت كتاباً عن الحجاب، وطالبت المسلمات بخلعه على أساس أنه رمز القهر والحد من حرية المسلمات، وقد ناقشت هذه المستشرقة مسلمات جزائريات بهذا، فردت عليها مسلمة جزائرية أمية وبينت لها أن الحجاب هو زينة وستر للمرأة المسلمة، وقدمت لهذه السيدة حججاً وبراهين جعلتها تغير رأيها في الحجاب، بل إنها عمدت إلى تمزيق كتابها الذي كانت تنوي نشره ضد الحجاب، وأزمعت أن تكتب كتاباً آخر في مناصرته.

وكان مما قالته المسلمة الجزائرية الأميّة لهذه الكاتبة المتعلّمة، وأثر بها كثيراً، أنها تحدثت معها وسألتها إن كانت قد تزوجت وأنجبت فأجابتها بالنفي فقالت المسلمة: «لا تتزوجين، ولا تلدين، ولا تعمرين منزلك، فما أنت بزوجة ولا بأم، ولا بربة منزل، فإذاً بماذا تكونين امرأة أنثى كاملة في

(١) المصدر نفسه، ١٢.

أنوثتها؟ أبركوب الخيل، والخطب الحماسية، والتصفيق والهتاف؟ كلا يا سيدتي، ليس شيء من لين الأنوثة ولا نعومتها في هذا ولا في مثله»[١].

وقد أكّد الزاهري على ناحية هامة في فصله هذا، وهي أن الاعتزاز بالدين، والقناعة به وبتعاليمه، هي أساس الدعوة إليه والتبشير به، فلو أن جميع المسلمين والمسلمات يعتزون بالإسلام، وينفتحون عنه، ويبشرون به، لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، ولكننا نرى من المسلمين من يخجل من كونه مسلماً، ويرى النواقص في دينه، ويدعو للتشبه بالغرب على اعتباره الأفهم والأحسن والأجمل، وهذا بلاء كبير ابتلي به المسلمون بسبب ضعفهم وعدم ثقتهم بأنفسهم؟

٣ـ صديقي عمار: يتحدث الزاهري في فصله هذا عن الشباب الذين تعلموا في مدارس فرنسا، وتربوا تربية غير إسلامية، وتعرفوا على دينهم ورجال من خلال ما كتبه المستشرقون عنه، فنشأوا لا يعرفون دينهم ولا يحترمونه، ولا يعرفون تاريخ بلادهم، ولا تاريخ رجاله، بل ينظرون إليه نظرة غربية، تستخف به وتحتقره، وترى كل مكرمة فيه ناقصة من النواقص.

وعمار طالب جزائري تربى في أحضان فرنسية، فخرج لا يعرف دينه، ولكنه بعد تعرفه على الزاهري وأمثاله، تغير حاله، وعرف دينه على حقيقته، فصار يكتب باللغة الفرنسية مدافعاً عن الإسلام وأهله، وملئ قلبه يقيناً بعدما ملئه له أعداء الإسلام شكاً وكذباً.

يقول الزاهري: «لو أننا أسسنا في الجزائر معهداً إسلامياً، يزود هؤلاء الشبان بالمعلومات الكافية، ويعرفهم بكل ما يجب أن يعرفوه عن الإسلام بأسلوب جميل، لكانوا نصروا الإسلام بأقلامهم، ولكتبوا عنه يومئذ ما فيه بلاغ مبين»[٢].

٤ـ طلبة أفريقيا الشمالية: أسس مجموعة من طلبة الجزائر جمعيّة هدفها مساعدة الطلبة المسلمين الدارسين في الجامعات الفرنسية بالجزائر وفرنسا مساعدة مادية وأدبية. وكان تأسيسها رداً على جمعية فرنسية أسسها شبان فرنسيون ولكنها اشترطت في قانونها الأساسي أن لا يدخلها عليهم طالب مسلم إلا أن يتفرنس، فأيقظ هذا التعصب حمية إسلامية في صدور شباب الجزائر المسلمة فجعلوا لأنفسهم جمعيّة كما لزملائهم.

وساعد الزاهري هذه الجمعية بإلقاء المحاضرات في ناديها، وكان الشيخ عمر راسم[١] يحاضر فيها بالفرنسية.

(١) المصدر نفسه، ١٩.
(٢) المصدر نفسه، ٢٨.

وقد أورد الزاهري في هذا الفصل بعضاً من محادثة جرت في هذه الجمعية دافع فيها عن الإسلام، وبيّن كثيراً من الحجج، وضحد كثيراً من الأكاذيب، مما ترك أثراً طيباً جداً في نفوس هؤلاء الشباب، وعرفهم بدينهم، وأدخل إلى نفوسهم الاعتزاز به.

ويؤكد الزاهري في هذا الفصل على ضرورة تعليم شبابنا الدين بشكله الصحيح، البعيد عن التزييف والكذب، كي يساعدهم على فهم دينهم، ويمكنهم من الدفاع عنه والتبشير به[٢].

٥ـ في أحد منتزهات وهران: يتحدث الزاهري في هذا الفصل، واصفاً لقاءه مع صحفي إسباني، في أحد منتزهات وهران[٣]، وكيف طلب منه الإسباني أن ينشد له بعض أشعار العرب في وصف البحر، فأنشده بعضاً من شعره قائلاً:

ما كان أشهاها إليّ عشية ... أمسيتها بجوانب (البلفار)
والبحر يكتنف الجزائر كالهلا ... ل مقوساً هو مثل عطف سوار
والريح فوق الماء تكتب أسطراً ... ما كان أجملهن من أسطار
كتبت سطور الاعتبار لمن تدبّـ ... ـرها وموعظة لذي استبصار

فأُعجب الإسباني بهذا الشعر، وسأل الزاهري عن الكتاب الذي كان له أثره البليغ في تكوين أدبه وشاعريته، فأجابه الزاهري بأنه القرآن. وهنا استغرب الصحفي ذلك، وقال القرآن كتاب دين. فبين له الزاهري أنه كتاب دين، وهو في لغة العرب معجزة الفصاحة وسحر البيان. ونقل لهذا الصحفي حديثه مع عالم فرنسي عن فصاحة القرآن الكريم، وعن كونه لا يترجم، لأن لغات العالم تبقى قاصرة عن بيان فصاحته وإعجازه اللغوي.

وذكر الزاهري في هذا الفصل أنه تحدث مع هذا الصحفي عن الأدب العربي المعاصر، وتطرق لموضوع محاربة اللغة العربية، وكيف أن المسلمين يتركون دينهم ولغتهم اعتقاداً منهم بصلاح غيرها، مع أن الصلاح والتقدم هو في تعاليم الإسلام وفضائله، وقد أعجب الصحفي بهذا الكلام،

---

(١) عمر راسم، خطاط كبير، وصحفي مميز، أشتهر بمقدرته على رسم المنمنمات، وهو من رجال الإصلاح الإسلامي في الجزائر، ولد سنة ١٣٠٠/١٨٨٣ في مدينة الجزائر، أنشأ جريدة الجزائر في عام ١٩٠٨، وجريدة ذو الفقار ١٩١٣م، سجنه الفرنسيون ولقي التعذيب في سجنه، توفي سنة ١٣٧٩/١٩٥٩م، من آثاره: تفسير القرآن الكريم، وتراجم علماء الجزائر، ومقالات كثيرة؛ معجم أعلام الجزائر، ومقالات كثيرة؛ انظر، معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، ٢٤٣.

(٢) الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، محمد السعيد الزاهري، ٢٨ ـ ٦٣.

(٣) وهران، مدينة جزائرية على الساحل الغربي، عاصمة غرب البلاد وثاني أكبر مدينة بعد الجزائر، قام البحارة الأندلسيون بإنشاء المدينة سنة ٩٠٢م، ولها تاريخ حافل؛ مأخوذ عن موقع http:/ar.wikipedia.org

وتحدثا عن التبشير الإسلامي ومعوقاته، وعن التبشير المسيحي الذي يستغل فقر المسلمين وضعفهم ليخرجهم عن دينهم.

وختم الزاهري فصله بالحديث عن الأندلس، فنقل حديثاً لصديق عاد من سياحة له فيها، ونقل صورة تؤكد تأثر الإسبان بالإسلام، في عاداتهم ولباسهم، وأنهم يحتاجون إلى من يبشرهم بالإسلام، الذي لن يجدوه غريباً عنهم أبداً[1].

٦ـ حنين الإسبان إلى العرب: أضاف الزاهري في هذا الفصل إلى طبعة كتابه الثانية. وكان قد نشره في جريدة النور، بعنوان (إسبانيا الحديثة، موقفها بإزاء العروبة والإسلام، حقائق ومعلومات لم تنشر قبل اليوم)[2]. وقد أضافه لمناسبته لموضوع الكتاب.

وفيه حديث عن اهتمام إسبانيا بتراث العروبة والإسلام في أراضيها، من خلال عرض مشروع لإنشاء مدرستين كليتين للأبحاث العربية والإسلامية. ونقل الزاهري فقرات من المشروع الذي قدمه وزير المعارف الإسباني إلى المجلس النيابي. وعلق الزاهري على هذه الفقرات بأن هذا العمل الصالح الذي تعمله الحكومة الإسبانية هو أثر من آثار حنين إسبانيا الحديثة إلى العرب.

وتحدث عن معاملة الإسبان للعرب، ومحبة مثقفيها لتراث العروبة والإسلام، ونبه إلى العراقيل والمشاكل التي يضعها الاستعمار الفرنسي أمام مثل هذا التقارب العربي الإسباني، وحذر من تفويت هذه الفرصة السانحة للمسلمين من أجل التقارب مع الإسبان، هذا التقارب الذي يصب في مصلحة التبشير الإسلامي[3].

٧ـ كيف يغوون شبابنا: يتحدث الزاهري في هذا الفصل عن بعض الأساليب التي يستخدمها أعداء الإسلام للطعن فيه ومحاربته، وكيف يلجؤون إلى المكر والخداع لصرف الشباب المسلم عن دينه وقوميته. من ذلك مثلاً، ما كتبه أحد هؤلاء الماكرين الذين طافوا الجزائر وتوس لإلقاء محاضرات كلها طعن وانتقاص من الإسلام وأهله، قائلاً: «كنت أجد من شباب الإسلام مقاومة، وأرى على وجوههم كراهية لما أدعوهم إليه، غير أنهم كانوا أحداثاً أغراراً غير مجربين، فاستطعت أن أتقي غضبهم، وأن أجلب بعضهم بما كنت أستعمله من الدهاء والخداع. فإن كرهوا انتقادي أو طعني على الإسلام حولت الكلام في الحال إلى دين المسيحيين أو إلى دين اليهود. ومع أن شباب

---

(١) *الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير*، محمد السعيد الزاهري، ٨٠.

(٢) *المصدر نفسه*، ٨٦.

(٣) *المصدر نفسه*، من ٨٦ إلى ١٠٣.

الإسلام كانوا أشد غيرة على دينهم ـ أو قال أكثر تصباً لدينهم ـ من اليهود والمسيحيين، إلا أنهم كانوا غير مزودين بالمعلومات الدينية التي تكفيهم للمناضلة والدفاع عن دينهم»[١].

والزاهري هنا، ينبه على خطر هذه الأساليب، وإلى الخطر المحدق بشبابنا، بسبب جهلهم بدينهم، ومسؤولية ذلك تقع على علماء الدين، الذين يقصرون في تعليم الناس، ولا يزودنهم بالهداية الإسلامية الحقة.

٨ـ خاتمة: يختم الزاهري كتابه بخلاصة يسطّرها بقوله: «إني أعتقد أن التبشير الإسلامي في هذا اليوم هو أيسر من يكون، لو اجتهد علماء الإسلام، واعتنوا بهذا السفه، وهذه المطاعن التي طعن بها الإسلام فجمعوها وتتبعوها ونقضوها وزيفوها بالحق والآيات البينات، ثم نشروا ذلك كله بين عامة المسلمين... والمسلمون بطبيعتهم الدينية دعاة مبشرون، وإنما تنقصهم المعلومات الضرورية للتبشير بالإسلام»[٢].

كتاب الزاهري هذا ما زال يصلح لعصرنا الحاضر، على الرغم من مرور سنوات كثيرة عليه، فصوت الزاهري وأمثاله لم يسمع بعد، ولم يَعِهِ الناس بعد، فما زلنا مقصرين تجاه ديننا، ومقصرين في تبليغه والتبشير به، مع أن حاجة البشرية إلى فضائل الإسلام كبيرة، ولست بحاجة لكثير شرح، ولكننا بالتأكيد نحن بحاجة إلى الشعور بالعزة، ذلك الشعور الذي يعيدنا لجذورنا، ويعيدنا لفضائل ديننا. مسألة الدعوة إلى الإسلام هي مسؤولية كلّ مسلم، ولا يشترط لها إلا اقتناع المسلم بدينه واعتزازه به، وتفعيل فضائله في حياتنا وتصرفاته، عندها سيكون داعية له بقوله وفعله.

(١) المصدر نفسه، ١٠٩.
(٢) المصدر نفسه، ١١٥.

المصادر والمراجع:

١ــ الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، محمد السعيد الزاهري، دمشق، مطبعة الاعتدال، ط٢، ١٣٥٢ /١٩٣٣.

٢ــ الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١٠، ١٤١٢ /١٩٩٢.

٣ــ الصحافة العربية نشأتها وتطورها، أديب مروة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٨١ /١٩٦١.

٤ــ النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، محمد صالح الجابري، الجزائر، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م.

٥ــ المنجد في الأعلام، ومجموعة مؤلفين، بيروت، دار الشرق، ط٢٣، ١٤٢١ /٢٠٠١.

٦ــ أبو اليقظان وجهاد الكلمة، د. محمد ناصر، القرارة، ١٩٧٩م.

٧ــ سلسلة في الأدب الجزائري الحديث، محمد السعيد الزاهري، صالح الخرفي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦م.

٨ــ معجم أعلام الجزائر، عادل نويهض، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط٢، ١٤٠٠ /١٩٨٠.

٩ــ من أعلام الحركة والدعوة الإعلامية المعاصرة، عبد الله العقيل، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤٢٢ /٢٠٠١.

الدوريات ومواقع الأنترنت:

١ــ «ذكريات شاهد عيان»، محب الدين الخطيب، في الفتح، ٨٦١ (ذو القعدة، ١٣٦٧)، ٢٦٥٠.

٢ــ الزيات صاحب الرسالة،

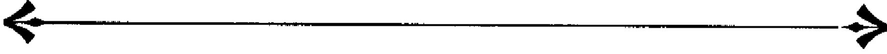
http//www.islamonline.net/Arabic/history/١٤٢٢/٠٦/article٠٨.shtml

٣ــ http:/ar.wikipedia.org

القيمة المعيارية
في شعر مفدي زكريا (*)

الدكتور وليد مشوّح (**)



بين القيمة والمعيار:

يطرح الناقد العربي الفلسطيني يوسف سامي اليوسف في كتابه القيّم الموسوم بـ (القيمة والمعيار)(١)، مجموعة من الأسئلة جاعلاً منها مدخلاً لصناعة معيار يروز على أساسه القيمة الأدبية والنفسية للنص الشعري، ومن هذه الأسئلة: لماذا كان الشعر ظاهرة رافقت الإنسان منذ ما قبل التاريخ حتى اليوم؟ ولماذا كان المسرود جذاباً لجميع أصناف البشر، وفي جميع الأماكن والأزمان؟... ما هي المعايير التي يمكن للمرء أن يستند إليها في تحديد قيمة النصوص الأدبية. أو في فك الاشتباك بين جيّدها ورديئها؟ وهل في الميسور أن نغرس المعيار خارج تربة النفس، أي خارج محتوياتها الماهوية الكبرى؟...

ثم لئن ميز المرء بين وعي الثمالة ووعي الدلالة، ولئن ألحق بالمملكة الأولى وحدَها؛ فهل يبقى هنالك منهج لمقاربته، سوى منهج التوسم، أو التذوق والتمتع؟...

(*) محاضرة ألقيت في الجزائر بتاريخ ١٦ ـ ١٧ شباط عام ٢٠٠٢م. وذلك بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لوفاة شاعر الثورة الجزائرية مفدي زكريا، ووضعت ـ آنذاك ـ بتصرف وسائل الإعلام المقروءة والمرئية والمسموعة، لذا اقتضى التنويه.

(**) باحث سوري.

(١) سامي اليوسف، يوسف، القيمة والمعيار، ص ٥ ـ ٦.

وهل النقد الأدبي فكر أو ذوق؛ أم هو مزيج من الشيئين معاً؟ أليس من شأن المناهج التحليلية السائدة أن تسيء إلى جلاله وقدره الرفيع؟ أم تراها تحسن صنعاً إذ تسبر أغواره وتنير أسراره وتكشفه أمام الوعي حقاً؟....

ولعل مسألة القيمة، ومعيار القيمة أن تكون واحدة من أبرز القضايا الأدبية وأحقها بالبحث والتنظير، إذ أن العقل البشري معياريٌ بطبعه، أي بحكم ماهيته نفسها، فهو لا يقبل من الأشياء إلا ما كان ذا قيمة وحسب، ولا ريب في أن نزعته المعيارية آيةٌ على حرارته وحيويته وخصوبة نشاطه، ومع ذلك، فما من أحد في هذا الجيل الراهن قد حاول أن يحدد أية منظومة من المعايير، بغية الاستعانة بها في تحديد القيمة.

ففي الحق أن كل نص أدبي هو استحضار لصباغ عصره، أو لما يستتب في ذلك العصر من ماهية، وهذا يتضمن ما فحواه أن النص البكر لا ينتجه إلا عصر بكر، أو طور تاريخي، لم يرضخ بعد لشيخوخة الروح. وفي صلب الحق أن عصرنا الراهن لم تعد له أية بكارة مهما تك نسبتها، ولهذا فلست أحسبه شديد القدرة على إنتاج الكثير من الأدب الأصيل.

وإن نحن أردنا تحديد أهمية النص فقمين بنا أن نعلّقه على حوامل عدة، مثل الحامل التاريخي، الحامل الاجتماعي، الحامل الثقافي، الحامل السياسي، الحامل الاقتصادي، شريطة أن يكون لهذه الحوامل كلها محور أساس، هو الحامل الأكبر والأهم وأعني به الحامل الغائي.

وهو الذي يحدد ـ بدوره ـ تفرد النص، وخصوصية الشخصية التي أنتجته وفرادتها، وكيفية وماهية الجرعة الوجدانية في الذات المتلقية..

إذن، فالشعر يحمل قيماً مؤثرة، ولكي تكون مؤثرة؛ يجب أن تؤدي وظيفتها في تحقيق الغائية، وهذه القيم ذات الغائيات المعيارية تشمل: القيمة الإنسانية، والقيمة الوطنية، والقيمة القومية، والقيمة اللغوية، والقيمة النفسية، والقيمة الإيقاعية، والقيمة الدينية، فتتكاتف هذه القيم بتكاملية كلية لتشكل القيمة الجمالية.

وهنا أراني مضطراً أن أحدد هذه القيم على جغرافية شعر الشاعر أو على بعض من أقانيمه الشعرية لأجد المعيار الأساس الذي أراه يكمن في ماهيات التأثير النفسي والوجداني والشعوري في الذات الاجتماعية لتحقيق إرادة النضال والمضي قدماً لتحقيق الغاية الكبرى المتمثلة بالحرية والاستقلال.

القيمة النفسية:

إذا كان العربي قد صنع الصوت أو حاكاه ليعبر عنه المعنى؛ فإنه في الوقت نفسه قد استل هذا المعنى من خيالاته، ولكي يرسخه عند الآخر، وأقصد المتلقي، فإنه اعتمد على طرائق عدة في

التوصيل وبالتالي إحداث الهزة الشعورية عنده، مثل الطريقة الإيحائية، والطريقة الإحساسية، والطريقة الشعورية، والطريقة الإيمائية الترميزية، وقد تأتي هذه الطرائق بشكل عفوي، وقد تأتي عن مقدرة المبدع على تلوين نفسه الإبداعي بالصوت والحركة واللون ليقدم أفقاً غيرَ منظور لدى الآخر ــ المتلقي، فالأحاسيس هي أجهزةَ تحويل إيجابية تتعاون مع بعضها لتخلق حاسة جديدة هي الشعور، وكلما اتسعت مدارج الشعور إلى ما وراء المحسوس كان أثر النص المبدع نابزاً في الذات الأخرى.

إذاً؛ فمنطقة المشاعر الإنسانية تتكون من تآلف وتضافر الحواس الخمس التي نرى أن أرقاها هي حاسة السمع، لأنها المصنع الذي يصنع الصوت وبالتالي يصبّه في خزان المشاعر، ومدى الإحساس بالصوت يخضع لمعيار دقيق مصنّع من الزمان والمكان والقائم عليهما، والحادث بينهما.

وتستطيع حاسة الصوت أن تتحول إلى حاسة لمسية إذا ساعدتها المشاعر، وبالتالي تقلب معادلة الإحساس وتخلط المشاعر، فمثلاً شعوري بالسخونة يتحول إلى سماع صوت الضجيج أو شعوري بالدفء يتحول إلى سماع صوت هامس متأوه ومتنهد وهكذا.

كذلك البصر وأعني أنه عندما تتقارب الحواس وتتعاون أيةٌ منها مع المشاعر فإنها تنتج صوتاً تتلقفه الذاكرة عن طريق التداعي، ومن ثم يحدث الأثر المراد[(١)].

وهذا ما عناه ابن جني عندما أخذ يشرح قاعدته الذهبية: (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)، فالعربي بعد أن يختار الحروف التي تتوافق أصواتها مع الحدث الذي يريد التعبير عنه، يقوم بترتيبها في اللفظة على أساس أن يقدم الحروف الذي يماثل أول الحدث، ويضع في وسطها ما يماثل وسطه، ويؤخر ما يماثل نهايته. وذلك سوقاً للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المراد[(٢)].

وإذا ما أخضعنا ما طرحناه آنفاً للتطبيق على قصيدة «اقرأ كتابك» لمفدي زكريا وقد نظمها وهو قابع في الزنزانة رقم /٣٧٥/ في سجن البرواقية في الذكرى الرابعة للثورة الجزائرية يوم الفاتح من نوفمبر؛ لوصلنا إلى مصداقية الطرح؛ ولكشفنا عن حقيقة تقول: إن الشعور هو مخزن الحواس، وهو المتصرف المطلق بعطاءات الحوار:

هذا (نفمبر)، قم! وحيِّ المدفعا ... واذكر جهادَكَ... والسنينَ
واقرأ كتابك للأنام مفصّلاً ... تقرأ به الدنيا الحديثَ الأروعا

---

(١) عباس، حسن، *خصائص الحروف العربية ومعانيها*، ص: ٣٠ ــ ٣٦.

(٢) ابن جني، *الخصائص*، ج ٢، ص: ١٦٢ ــ ١٦٣.



واصدع بثورتك الزمـانَ وأهلَـهُ ... واقرع بدولتك الورى _المجمعا)
واعقدْ لحقك في الملاحم ندوةً ... يقف السلاح بها خطيباً
وقل: الجزائر..! واصغِ إن ذُكِرَ ... تجد الجبابرَ ساجدينَ وركعَا
إن الجزائر قطعة قدسية ... في الكون لحنها الرصاصُ
وقصيدة أزلية، أبياتُها ... حمراءُ، كان لها (نفمبرُ)

نلاحظ أن حرف العين الذي تكونت منه قافية القصيدة هو من الحروف المصوتة الطويلة والعميقة والعالية، اختاره الشاعر ليتناسب مع نزقه وقهره وتمرده على واقعه الخاص والعام، فهو يخرج من العمل (والشاعر يقبع في قرارة الزنزانة)، ليصل إلى البعيد، وهي الرغبة التي تجتاح الشاعر لأن يوصل الصرخة إلى الآخر الذي يؤمل منه أن يحولها إلى فعل نضالي فاعل... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا سنتوقف عند تزاحم أفعال الأمر في مطلع القصيدة أو ما تضمنه هذا المقطع على الأقل، فهي تدل على الشدة والصلابة، والثبات والثقة، كما تدل على الرفض والنزق والثقة بالآخر، ومحاولة ضعضعة السكون، ودفع الحركة قدماً إلى أمام.

وهكذا نجد الأمر واضحاً عند مفدي زكريا، فهو بحكم تربيته الدينية والروحية العالية، استقر يقينه على الإيمان بمقدرة شعبه على الفعل والحرية مما حوله من شاعر صائغ، إلى شاعر ملتزم يؤدي بشكل راقٍ جداً متطلبات التزامه، ويتمثل القيم السلوكية لموروثاته الاجتماعية، ليصبح في سلوكه الفني ـ التعبيري مثالاً سلوكياً نضالياً ثورياً متميزاً، لا سيما حين اندغمت شخصيته الفردية بقيم النضال الشعبي وضرورته للحرية لاستعادة الهوية القومية والدينية للجزائر، بوصفها الركن المهم في تركيبه أمتها العربية.

لقد مثّلَ الشاعر مفدي زكريا مرحلة تاريخية كان لازماً لها، فوضع نفسه في قلبها، وكأنه كان يحقق استجابة حقيقية لتحديات واقع الجزائر آنذاك وفي أحلك فترة من فترات تاريخه السياسي، ولم يكن استجابة على مستوى التعبير الشعري وحده؛ وإنما هي استجابة على مختلف المستويات.

وهنا لا بد من التنويه إلى أن التكوين النفسي ومنعكساته على شعر زكريا والذي نتناوله بمثل هذه العجالة؛ يأخذ جانباً من المسألة المتكاملة التي لا تأخذ أبعادها بشكل دقيق إلا بدراسة أوجه التعالق بين التجربة الشعرية للشعراء الذين سبقوه، والشعراء الذين عاصروه مثل (عمر بن قدور،

(١) زكريا، مفدي، معجم البابطين (الشعر العربي المعاصر في الجزائر)، م٦، ص ص ١٢٠.

ومحمد العيد، ومحمد السعيد الزاهري، ومحمد الأمين العمودي، والأمير عبد القادر الجزائري، ومحمد المبارك، ورمضان حمود، ومحمود بن دويدة، ومحمد جريدي وغيرهم)[١].

وهي تعكس حضورها في تجربة زكريا الشعرية، فالتماثل في الأهداف، والإيمان والقيم والإحساس بالواقع الراهن؛ لا يمكن أن يبث سمات حضوره إلى ذلك قيمة دلالية كبرى، وهو ما مرت الإشارة إليه. غير أن تأمل المكونات الفنية لهذه التجربة واتجاهاتها إلى مذاهب التعبير الشعري ستفضي بنا إلى آفاق حركيتها بين أكثر من رواية واتجاه، لقد كان من المنتظر أن تفرض التعاملات الفكرية الواقعية التي أسس عليها زكريا شعره) قيمها على توجهاته الفنية فيها، فتضعه في أفق التعبير الواقعي وتمثلاته الفنية، وهو ما حصل فعلاً في نصوصه الشعرية. ولكنه لم ينقطع إلى ذلك تماماً، فقد كانت نزعته الذاتية حاضرة، ومتفاعلة مع ما تعبّر عنه، مؤسسة لقيمها الإنسانية والوجدانية في نسيج التعبير عن الهم الوطني وقضاياه.

ومن هنا يمكن تلمس ذلك الحس الوجداني الذي يفضي بتعبيرية الشاعر إلى رواية رومانسية خاصة تدفقت قيمها في نصوص وسياقات تعبير ومشاعر، وكان مرجع ذلك إلى التأسيس الأول في شخصية مفدي زكريا ونزوعه الروحاني الذي يمتلئ بقيميه ذاتية تنجز رؤيتها المتبتلة بما تستحضره من مشاعر وأحاسيس، لأن الأصل عنده هو (الوجدان) الذي أصبح أساساً في حركة الشاعر بعد ذلك. فكلما داهمته الخطوب القوية، عاد إلى الأصل النفسي فانفتحت الذات ليلج فيها. أضف إلى ذلك التأثير الخارجي المستمد من تواصل مفدي زكريا مع التجارب الشعرية التي باتت تطل على عالم الشعر الشعربي، ولا سيما التجارب التجديدية وخاصة عند جماعة الديوان، وجماعة أبولو، وما أعلوا شأنه من تعبيرية وجدانية، ولعلنا وضعنا يدنا على تلك الخصوصية التي كان عليها شعره، وهو يستدرج إلى سماته، مما يلفت إليه من عناصر التشكيل الفني.

ولكن زكريا ــ وهو يسلك في تلك الرؤى ــ كان متمسكاً بتقليدية البناء الشعري الموروث على صعيد التشكيل الموسيقي لشعره، حريصاً على تأكيد طول النفس ــ أحياناً ــ في القصيدة؛ وقصره عندما يجأر بالشكوى من الواقع الراهن، أو يحض على رفع وتائر الفعل الثوري في أحايين كثيرة، وذلك عبر أدائية موسيقية ضاجّة، وهو ما يكشف عن جانب في نزوعه الشعري الموروث والذي انطلقت منه تجربته الشعرية أساساً، وكانت أمثلتها تقليداً محضاً لأمثلته البارزة؛ ولا سيما كان لدى محمد العيد وأقرانه، وهو ما تعكسه قصائد الحض والاستنفار والدفع وهذا ما بوأه مكانة بارزة في

(١) *د. الخرفي، صالح، الشعر العربي المعاصر في الجزائر، معجم البابطين، ص ١٤٣ وما بعدها.*

حراك وطنه السياسي والنضالي؛ فوسم بشاعر الثورة الجزائرية. بيد أن تلك المرحلة التي خرج زكريا من أسار تعبيريتها الفنية، وتداول أكثر من فاعلية؛ قد مزجت عناصرها وتشكلاتها لتصنع قصيدته بطاقتها الإدائية والجمالية التي تمتلك مواصفات انتمائها إلى مذهبية كلاسيكية؛ خرجت في أحايين معينة إلى واقعية صريحة، أو مدت بصرها إلى تمثل رومانسي ضيّق؛ غير أنها ــ وفي كل أحوالها ــ كانت تستجيب إلى اشتراطاتها الذاتية ــ موقفاً وممارسةً ــ أكثر من أي شيء آخر، وهو ما يستوقف أية قراءة متفحصة لدواوين زكريا، أو لتلك القصائد التي بقيت خارج تلك الدواوين ثم جمعت ضمن دراسة خاصة[1].

ـ القيمة الوطنية والقومية والدينية:

كانت دعوة الزعيم الوطني المصري محمد فريد من أوائل الدعوات التي تنادي بتحميل الشعراء رسالة معينة في خدمة أوطانهم.

وقد جاء في المقدمة التي كتبها لديوان الغاياتي: (... فعلى حضرات الشعراء أن يقلعوا عن عادة وضع قصائد المديح في أيام معلومة، ومواسم معدودة، وأن يستعملوا هذه المواهب الربانية العالية في خدمة الأمة وتربيتها، وبدل أن يصرفوها في خدمة الأغنياء وتملق الأمراء والتقرب من الوزراء، فالحكام زائلون والأمة باقية)[2].

والحقيقة أن هذا الموقف، وبهذه الدرجة من المباشرة في الدعوة إلى توجيه الشعراء للمشاركة في أحداث وطنهم لا صلة له بالنقد العربي القديم؛ وإنما أملته الظروف التي كانت تعيشها مصر آنذاك، فالشعر عند طائفة من النقّاد القدامى لا يتجاوز كونه سجلاً لأيام العرب، وديواناً لبطولاتهم، فهي دعوات غير مباشرة لأن الشاعر مدعو بحكم وظيفته المعنوية في القبيلة أن يدافع عن حماها، وأن يذود عن شرفها[3].

وحين يحدد عباس محمود العقاد غايات الشعر، يتوقف طويلاً عند القيم الوطنية والدينية، لأن الخواطر الثورية ــ عنده ــ في الشعر الرفيع شيءٌ، والتحريض على الثورة شيء آخر.

فقد ينظم الشاعر مرة أو مرات قليلة في غرض من أغراض السياسة الموقوتة، إذا تهيأت له مناسباتها، ولكنه لا يعرف المشاركة في الثورة على الوجه الذي يعرفه الكاتب والخطيب[4].

---

(١) د. ناصر، محمد، *أشعار مجهولة لمفدي زكرياء*.

(٢) *الرافعي، عبد الرحمن صادق وفريد، محمد، ص: ١٨٨.*

(٣) د. حسين قاسم، عدنان، *الأصول التراثية في نقد الشعر*، ط١، ص: ٦٣.

(٤) *العقاد، عباس محمود، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، ص: ٧.*

وفكرة العقاد تحتاج إلى قليل من التصويب على ما أرى، فالشاعر عندما يحمل قضية، وينـدب نفسه للنضال من أجلها، وهو شاعر ملتزم بإيماناته حتماً، وهو لا يقل فعلاً عن الكاتب والخطيب وقد يكون أكثر فعلاً منهما، لأن الكاتب يعتمد على الفكرة فيصوغها ضمن مقاييس فنية، والخطيب يعتمد على المقدرة التمثيلية في إيصال الفكرة التي قد يستعيرها من الكاتب، أما الشاعر فيعتمد على الدفق الشعوري المتأتي من الإحساس فيصنع له الصاعق ويجهزه للانفجار ثم يدفع به إلى الجماهير بشكل مباشر ومن غير الحاجة إلى وسائط خارجة عن الأحاسيس والمشاعر، فهو النار التي تشعل الفتيل، وهذه حال شاعر الثورة الجزائرية مفدي زكريا:

اعصفي يا رياح ... واقصفي يا رعود
وانحني يا جراح ... واحدقي يا قيود
نحن قوم أباة ... ليس فينا جبان
قد سئمنا الحياة ... لا نمل الجهاد
في سبيل البلاد[1]

«في الثلاثينات والأربعينات، رابط الشاعر الجزائري في جبهتين اثنتين، جبهة المنافحة عن المقومات الأساسية للشخصية الوطنية، عقيدة وروحاً ولغة وتاريخاً وحضارة، وهي جبهة لا تحتمل المساومة، ولا تخضع للترغيب والترهيب، ولا تزايد في هذه المقومات بملء الأرض ذهباً، جبهة مستميتة حتى الوريد، منتفضة حتى النفس الأخير، فالحياة المادية للإنسان يمكن أن تتأرجح بين سياط الجلاد ومقاصله، ولكن الكرامة البشرية المتمثلة في مقومات وجوده، لا تحتمل غير مصيري الوجود أو العدم، وليس بينهما مجال للوسطية»[2].

مفدي زكريا مثّل الكاتب والخطيب والمقاتل، مثّل العربيّ والجزائري والمسلم بكل القيم التي تحملها العروبة والإسلام على مر الأزمان، وقد صاغها (القيم الوطنية والقومية والدينية) شعراً وكانت الدروس التي أملتها الثورة الجزائرية، والامتحانات التي خاضها الشعب الجزائري في نضاله، والنجاح الذي تحقق للشعب الجزائري، في التفافه حول الثورة، والفصل فيها.

فهو: «شاعر النضال السياسي لهذه الفترة الذي يمثّل مع (محمد العيد) شاعر البناء الذاتي للشخصية العربية المسلمة؛ يمثلان معاً ومع نظرائهما (الزاهري والسنوسي وأبو اليقظان) رموز الملحمة بأحداثها ومآسيها، وانعكاساتها على الصورة الشعرية؛ إشعاعاً على الأمل، وخفوتاً مع اليأس، وقد يفجّر اليأس الغضبة الضارية عند زكريا أو يولّد الانكفاء عند العيد في شبه صوفية،

(١) زكريا مفدي، سجن بربروس سنة ١٩٣٧، (عن معجم البابطين).

(٢) د. الحزفي صالح، الشاعر العربي، معجم البابطين، ص ١٥٦، م٦.

فقدت أي معنى للحياة خارج الذات، فاستجارت بالعزلة الباطنية، وربما تخطت الخارج والباطن، وعانقت الموت في شرخ الشباب»[١].

هل للحقائق في الحياة وجود؟!! أخذت على عقلي الشكوك، تسود
دنيا على الأعمى التوت أوعارها من يرشد الأعمى بها، ويقود
صبراً على ليل الحياة وطوله حتى يشقَ من الصباح عمود
من مات لا ريب استهل فلا تخف الموت دنيا واللحود مهود
يا موت.. خوّلت ابنَ آدمَ راحةً ما بعد موتك لابن آدمَ جودُ
في القبرِ، نزلٌ طيّبٌ، وكرامةٌ كبرى، وظلٌ وارفٌ ممدودُ
والناسُ أطهر في القبور جبلَّةً ولو انهم رممٌ هناك ودودُ[٢]

«ويأتي عقد الخمسينات ليكون زمنَ الثورة التحريرية في الجزائر، ولن تكون القصيدة والتفعيلة إلا وهجاً من هذه الثورة. وقد لمسنا كيف أن الشعراء (وعلى رأسهم زكريا) قد بشروا بهذه الملحمة البطولية سنوات طوالاً قبل ميلادها»[٣].

وما إن انطلقتْ المبرمجةُ الأولى، حتى تحول شعر زكريا وأقرانه إلى بيان سياسي حاد، ترتفع نبرته على صوت العقل، وتنبو توجهاته عن جماليات الصورة، فبات ــ والحالة هذه ــ علَى صورة تشبه الحداء، إيماناً بالفعل المسلح، ورفضاً للتنظير والمفاوضة الدبلوسية؛ بينما فرش الشاعر أرضية قصيدته بالموروث الشعري العربي، إذ رأى أبو تمام أن السيف أصدق أنباءً من الكتب في حده الحدُّ بين الجد واللعب، وعلى هذا تشكلت إيمانات مفدي زكريا في قوله:

نطقَ الرصاص فما يُباح كلامُ وجرى القصاص فما يتاح كلام
السيف أصدق لهجة من أحرف كُتِبَت، فكان بيانها الإبهام[٤]

إذاً، فهو يريدها نصراً ساحقاً، وأن تكون أيامُها واقعاتٌ كوقعة عمورية التي دحرت الروم وأعادت للتراب العربي طهارته.

وكانت إيماناتُهُ بوحدة التراب المغربي جلية واضحة، إذ ظل شعره يرفض الحدود كما رفض القيود... وتجوهر ذلك الإيمان في عروبته التي أرادها مؤطرةً بالإسلام، وقد ركّز على اللغة العربية كمقوّم أساس من مقومات القومية العربية، ولم يحتج إلى الترميز وهو المناضل الجسور، بل أعلنها واضحة بقوله:

---

(١) نفسه، ص: ١٥٧.

(٢) نفسه، ص: ١٥٧ ــ ١٥٨.

(٣) نفسه، ص: ١٥٨ ــ ١٥٩.

(٤) نفسه، ص: ١٦٠.

تونس والجزائر اليوم والمغرب، شعبٌ لن يستطيع انفصالا
وحدةٌ أحكم الإله سُداها وَسمتْ في الحياة، عمّاً وخالا
نصبوا بينها حدوداً من الألوا ح جهلاً وخدعةً وضلالا
نحن روح، مزاجه العنادُ والد ينُ، فلن يستطيع ــ قطُ ــ انحلالا
نحن قوم على الولاء خُلقنا يشهدُ الدهرُ ذكرَنا، والفعالا
نحن شعبٌ على الزمان عزيزٌ عربيٌّ، كالنيّرين اشتعالا
كلما رِمْتمُ افتراقاً، قَرُبنا وعقدنا محبةً واتصالا(١)

دعا ابن رشيق القيرواني الشعراء (كي يجيدوا في شعرهم) إلى «الثقافة والرواية والحفظ من أشعار المبرزين من الشعراء، وقد ذهب ابن طباطبا العلوي ــ كذلك ــ إلى أن الثقافة والأخذ بعلوم العصر الأدبية، وخاصة تلك التي تتصل باللغة ومذاهب العرب في تأسيس الشعر والتصرف في معانيه ضرورية للشاعر»(٢).

ويرى الدكتور طه حسين ــ وهو يتحدث عن أهمية القراءة والاطلاع في الإبداع ــ أن الثقافة عنصر ضروري وأساسي في الخلق الفني، ويذهب إلى أن «الأديب لا يستطيع أن ينتج إنتاجاً حسناً إلا إذا كان مستكملاً أدوات هذا الإنتاج والثقافة الواسعة العميقة المنوعة هي أهم هذه الأدوات.

ويلوم الدكتور حسين أولئك الأدباء الذين يكتفون بثقافات محدودة، غاية في الضيق، ويتكئون في الإبداع على الموهبة الفطرية، ظناً منهم أنهم ليسوا في حاجة إلى القراءة والاطلاع، «لأنه بإمكانهم أن يبدعوا إذا وجهوا نفوسهم وعقولهم نحو غرض من الأغراض واستحضروا معنى من المعاني»(٣).

والمعيار الذي أراده النقاد هنا يتوافق مع الكون الشعري لمفدي زكريا، فهو مثقف، كما تنم على ذلك شاعريته، ولغته العربية النقية، كما أنه عروبيٌّ وتراثيٌّ، نجح في فنه الشعري، وفي عمله الصحفي، وفي حجته التجارية، وفي وكونه مدرأ وهب مخزونه الفكري لطلبته، وإذا استعرضنا قصيدته الموسومة بـ (رسالة الشعر في الدنيا مقدسةً)، و(هي القصيدة التي ألقاها باسم الجزائر في مهرجان الشعر بدمشق يوم الثالث والعشرين من سبتمبر (أيلول) عام ١٩٦١، وقد عرفته آنذاك، إذ كنت بين الحضور في مدرج جامعة دمشق)؛ لوجدنا مدى سعة اطلاعه على الشعر القديم، والشعر الذي عاصره:

سل العروبة هل ضجّت لشكوانا وسل أمية... هل رجّت لبلوانا

(١) نفسه، ص: ١٥٥.
(٢) ابن طباطبا، عيار الشعر، تح طه الحاجري، ومحمد زغلول سلام ج٤.
(٣) د. حسين، طه، حديث الأربعاء، ط١٥، ص: ٢٠٢ ــ ٢٠٣.

ويا ذرى الشام... هل هاجت مواجدنا
فبارك الشعر في ناديك لقيانا
ويا دمشق... هل ابتلّت جوانحنا
بعد التنائي الذي قد كان أضنانا
وهل درى السجن: أني بعد وحشته
ألقى بجلّق أصحاباً وخلانا
هي المشاعر... شبّتها لواعجنا
فصاغها الشعر حباً من حنايانا
هي الحشاشات فارت من مذابحنا
تضوع في الشرق عطراً من زوايانا
هي التسابيح من أعماق مغربنا
يصغي بها مهرجان الشعر نجوانا
هي الشعاليل... من بركان أطلسنا
تشع في الشرق أنواراً ونيرانا
ووحدة الثورة الكبرى مظفرة
تزف للوحدة الكبرى تحايانا
وتلك أكبادُ عبد القادرِ انطلقت
تبارك النبل في أكباد مروانا
آمنت بالله ــ يا فيحاء ــ كم مهج
خلدّنَ في حرم الفيحاءِ ذكرانا[1]

ففي القصيدة مجموعة من القيم الوحدوية والثورية والقومية والإنسانية والإيمانية، ومنها تطل علينا نفسٌ مؤمنة بالمصير الواحد، والتاريخ الواحد، والجغرافية الواحدة، وعليها سمة عاطفية تقول بالنسر العربي الذي يفرد جناحيه على أرض عربية في مشق الكون العربي ومغربه، ومن عمقها وعذوبتها تأتينا أفواحٌ نثرها شعراء غزل الشاعر على أنوالهم، فابن زيدون في نونيته (أضحى التنائي بديلاً من تدانينا)، وأحمد شوقي (ذهبت للمسجد المحزون أسأله... هل في المصلّى أو المحراب مروانا)، وبشارة الخوري (الأخطل الصغير) (سائل العلياء عنّا والزمانا... هل خفرنا ذمة مذ عرفانا)، وشفيق جبري (يا طاوي البيد إن يممّت لبنانا... فانثر على أرزه ورداً وريحانا)، وبدوي الجبل (يا سامر الحيِّ هل تعنيك شكوانا... رق الحديد وما رقّوا لبلوانا)، وشعراء كثيرون من بلاد الشام خصوصاً، والمشرق العربي على وجه العموم.

ـ القيمة الإيقاعية:

ليس جديداً قولنا: إن الشعر أسرع حفظاً من النثر، وأثبت في الذاكرة، لذا كان ما روي من شعر العرب أكثر بكثير مما روي من نثرهم... و«السر يرجع إلى ما في الشعر من انسجام المقاطع وقوالبها وخضوعها لنظامِ موسيقي خاص تألفه الأذن، وترتاح إليه النفس، ويدرك المرء بسهولة أسرار توالي أجزائه وتراكيبها، فتغدو الأوزان الموسيقية درباً لاحبة معبّدةً للسير، وتغدو القوافي صوى في هذه الدرب تعين السائر على الاستمرار، وتوحي إليه أن خطواته بعيدة عن العثار والزلل، وأن أقدامه تنتقل على أرض ممهدة واضحة المعالم، لا في مهمه مقفر مجهول الشعاب،

(١) *البابطين، ملحق لشعراء العربية في القرنين (١٩ ــ ٢٠)*، ص: ٤٤.

ومن هنا، يتبدى سر تجاوب الجمهور مع شاعر يلقي قصيدته المحبوكة المنسّقة المرتبة، فيندفع الناس إلى تكرار الكلمة الأخيرة من البيت بعد نطق الشاعر لها، وربما توقع بعضهم تلك الكلمة بنفسه قبل تفوه الشاعر بها فيسبقه في نطقها، وهذا مما يقيم تواشجاً عاطفياً وجدانياً بين المنشد والسامع، ويجعل روح الشاعر تسري في الجمهور فتنقل إليه التأثير والتوجيه»[1].

مفدي زكريا يمتلك مكنة لغوية، ومهارة عروضية، وشفافية في الذائقة، لذا اختار لقصائده أبحرها، وعروضها، وقوافيها عن تجربة وقدرة ومعرفية عالية، وهذه خصوصية من خصوصياته، التي أسبغت على شعره سمات احتفى بها الجمهور، وكانت محرّكاً للشارع لأنها تفعل في النفس فعلاً حماسياً، ويحفظها الناس على اختلاف ثقافاتهم وأعمارهم، فيزيدون على موسيقاها موسيقا تحرك الحواس، بل كل نأمة وعصب وشعيرة في الجسم، وهذه الخاصيّة الأخرى.

وهنا لا بد لي من دفع الالتباس الذي قد يعنّ على بال قارئ أو مستمع ويقول خطأ:

هل نقيس نجاح النص الشعري بموسيقاه... أم أنّ هنالك شرطاً موسيقياً آخر لا بد منه لكي يسمو الشعر وينجح؟!...

ثمة موسيقا لفظية وهي جرس الكلمة عن لفظها، وهناك موسيقا وزينة وهي موسيقا الأبحر الشعرية وأنواعها، وثمة موسيقا ثالثة هي الموسيقا الجوانية أي ذلك التناغم بين الإيقاع الشعري الذي يرسله الشاعر، وبين الشعور بالانفعال لدى المتلقي المرسل غليه، فإذا مات ضافرت الموسيقات الثلاث مع الإيقاع برانياً وجوانياً؛ فإن النص الشعري سيحقق غايته التي أرادها مبدعه أصلاً من إبداعه.

وهنا لا بد من إعادة التأكيد على أن الموسيقا لا تقتصر على الحرف أو اللفظة أو البيت الشعري أو المعنى، وإنما هي ترافق الصورة الشعرية؛ خياليةً كانت أم انطباعيةً، سورياليةً كانت أم رمزية، كلاسية، أم رومانسية، كذلك ترافق المنظور المتخيل، والحركة التسجيلية، والحركية المحسوسة ضمن الملموس الجامد، والحركية في اللون، حيث يقترب المتلقي الذوّاقة من نبض الشاعر وأنفاسه وغائياته من صياغاته الشعرية، بل يكاد يتحول (المتلقي) إلى قرين ملازم للشاعر كمثل وحيه.

يقول يوسف سامي اليوسف: «...وقد لا نعدم من يزعم بأن كيفية الجرعة الوجدانية هي العنصر الأول الذي يملك أن يحدد المزيّة أو الجودة في أي نص أدبي، وبأن الشعر قادر على أن يصنع من الألم البشري متعة للنفس، أو مادة صالحة للتذوق. فما من شيء نبيل إلا وينبثق من الفؤاد، أو من

(١) د. حسني، حسن، *موسيقا الشعر والعروض*، ص: ٤٤.

الوجدان، الذي هو وحده قادر على إنجاز عيان أصلي، ولكن؛ قد لا نعدم من يزعم أن المعيار الأكبر للقصيدة؛ ليس العاطفة، أو الوجدان، أو الشحنة القلبية؛ بل هو الخيال وقدرته الاختراقية على التشكيل وإنشاء الصور الفنية والسياحة في النائيات».

فالفن جملة ــ كما يعتقد أصحاب هذا الرأي الأخير، ومنهم أبو تمام مثلاً، هو التفكير بالصور قبل كل شيء. والفن كُله يبدأ من توقير الصورة التي هي وحدها القادرة على اختزان اللامفهوم، أو على التحرش بالفسحة التي لا تملك اللغةُ أن تجوس خلالها بأي حال من الأحوال، وعند هذه البرهة ــ أقصد ــ برهة اقتناص الغموض المغلغل في صميم الكينونة كلها؛ فإن الفن يلتقي بالروح الوثني في أصله الجليل، وما الروح الوثني؛ إلا تجانس الإنسان مع الطبيعة، أو تهجسه لأسرارها وقواها المرئية واللامرئية، وعلى هذا فإن هنالك من يؤكد على أن القصيدة ينبغي أن تنسج من الغموض نفسه... ومن قبيل ذلك ما ذهب إليه أبو إسحاق الصابي حين قال: «أفخر الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه». ولكن أنصار هذا المذهب ينسون أنهم عرضة لإنتاج شعر متليّف، لأنه قد يوغل في الشكلانية التي تعتمد على التجريد العمائي الخاوي، ثم إن هنالك من يناقض مذهب الغموض، فيصرّح بأن أية قصيدة برسم الذائقة ينبغي أن تكون قد أُعطيت للبداهة التي من شيمتها أن تعمل على نحو فوري لا يناسبه التعقيد. ولا بأس من التذكير بهذا البيت لأبي تمام، فهو يلخص مبدأه الشعري:

والشعرُ لَمْحٌ تكفي إشارتُهُ ... وليس بالهذر طوّلت خُطَبُه

وأياً كان الأمر؛ فقد لا تعدم من يقول لك: بأنه ما من معيار خارج روحك، فالمعيار هو أنت، أو دَرَجَةُ نضجك، وهذا يعني أن النقد الأدبي لا يسعه قط أن يكون علماً، ولا حتى ما يشبه العلم...[(١)].

أما محمود أمين العالم فيؤكد: «...أن الخلق الفنيّ أو الإبداع لا يمكن أن يكون فيضاً تلقائياً، ولا أن يكون مصدَرَهُ الإلهام والوحي، لأن الأدب والفن بعامة؛ هو ــ أولاً ــ ثمرة انعكاس الواقع الاجتماعي والطبيعي في شعور الفنان أو الأديب، وفي فكره خلال خبرة حياته العلمية وتفاعله مع هذا الواقع، وفي حدود ثقافته الخاصة، وموقفه الاجتماعي. وهو ــ ثانياً ــ ثمرة اختيار الفنان والأديب لعناصر من هذا الواقع؛ نفسية كانت أم اجتماعية أم طبيعية، وهو ليس اختياراً تعسفياً عفوياً؛ وإنما هو اختيارٌ محدودٌ بحدود خبراته العلمية، وثقافته، وموقفه الاجتماعي».

---

(١) *سامي اليوسف، يوسف، القيمة والمعيار، ص: ٧ ــ ٨.*

ويتلو هذا ـــ ثالثاً ـــ: إعادة بناء هذه العناصر جميعاً، وترتيبها في نسق جديد، ولغة جديدة، هي لغة التعبير الأدبي والفني... ومنها الأديب نفسُهُ في استخدام هذه الأدوات ومعرفته بها، ومدى تطورها هي، ومدى حساسيته ومقدرته الذاتية على تحويل هذه الأدوات الخام إلى أدوات معبرة ممتزجة بموضوعاتها، ومدى عبقريته ـــ كذلك ـــ في تمثل موضوعاته وإعادة صياغتها وبنائها في نسقٍ جديد يستطيع أن يعبر به عن المعنى الذي اختبره في عقله وفي شعوره»(١).

وهنا أراني لست بحاجة إلى اجتراح نماذجَ عدة من شعر مفدي زكريا لتكون موضع تطبيق على ما ذهبت إليه آنفاً؛ وإنما سأعرض لمعيار القيمة الإيقاعية من خلال قصيدة واحدة أو من خلال مقطع منها، وواقع اختياري لهذا المقطع، إنما يدلل على التقاء العفوية بالعاطفة، الانطباعية بالرومانسية، الواقعية بالرمزية، كذلك سيطرة الموسيقا الداخلية على أجواء القصيدة، فهي قصيدة حارّة، ولدت في لحظة باردة سيطرت قشعريرتها على الذات، وماثلت في صوتها الأصل وصداها الموسيقى الجنائزية، وترنيمة الملائكة عندما يسقط الشهيد في ساحة الجدّ لا في ساحة اللعب:

قام يختال كالمسيح وئيدا	يتهادى نشوانَ، يتلو النشيدا
شامخاً أنفه، جلالاً وتيهاً	رافعاً رأسه، يناجي الخلودا
حالماً، كالكليم، كلّمه المجـ	ـدُ، فشدَّ الحبالَ، يبغي الصعودا
وتسامى كالروح في ليلة القد	ر، سلاماً، يَشعُ في الكُوى عيدا
وامتطى مذابح البطولة معرا	جاً، ووافى السماءَ يرجو المزيدا
وتعالى مثل المؤذن، يتلو	كلمات الهدى ويدعوا الرقودا
صرخة، ترجف العوالمُ منها	ونداء مضى يهزّ الوجودا
اشنقوني، فلستُ أخشى حبالاً	واصلبوني، فلستُ أخشى حديدا
واقضِ يا موت فيَّ ما أنتَ	أنا راض، أو عاش شعبي سعيدا
أنا إن متُ فالجزائر تحيا	حرّةً مستقلةً لن تبيدا(٢)

القصيدة ابنةٌ شرعيةٌ لحدث، ولدت عام ١٩٥٥، في سجن بربوس، والمعزوفة تلك صاغها، وصمم أجواءها، وعزفها الشاعر مفدي زكريا وهو يودع أول شهيد على مقصلة بربروس، إنه الشهيد (أحمد زبانا)، رآه، أو تخيله وهو يتجه من زنزانته إلى آلة حتفه، سيّان، فالخيال ملك

(١) د. أمين العالم، محمود، الثقافة والثورة (في الثقافة المصرية)، ص ٤٢.
(٢) معجم البابطين، ص: ١٦٠ ـــ ١٦١.

الشاعر، والاستعداد لصوغ الملحمة موجود في ذات الشاعر، مشهد منظور، أفقٌ دامٍ، الأداة الموسيقية متوفرة، الإبداع ممكن... فتهادي الشهيد ـ كما المسيح ـ وهو متجه إلى مشنقته يحدث مع نغم جوّاني كأنما ملاك من ملائكة السماء اختصّ بالعزف على قيثارته وأورغلّه، فكان لحناً جنائزياً ولكنه لحنٌ كونيٌّ يوقع في قرارة الذات حيث القناعة في قضية عادلة أثمانها الأرواح والأنفس الزكية، كذا كانت فاتحة السيمفونية للملحمة الرائعة المهيبة... ثم تتباطأ الموسيقى وتتقطع لتعطي بعداً للحركة الإيمائية التبادلية بين الداخل والخارج، بين الملموس والمحسوس، إنها تصور الحركة، فتعطي مثالاً رائعاً لموسيقا المعنى الذي بنيت عليه القصيدة: (شموخ الأنف)، (التيه، الجلال)، (ارتفاع الرأس)، (نجوى الخلود)... ويستمر الإيقاع ليطال الأفق الواقع خارج حدود ا لعقل، أي ليلامس الخيال بأبعاده الأسطورية والقصيدية، (الكليم)، (المجد هو الله)، (الصعود) ثم تخفت الموسيقا لتتوزع على المعنى والمشهد، والخيال، والحركة، واللون (شد الحبال)، هي لحظة الاستعداد الأكثر دقةً وحبكةً ودراماتيكيةً لصعود الروح، نحو العُلا... التحاقاً بباريها، مروراً أو عبوراً لبرزخ الوجود، استقراراً في برزخ الخلود...

ثم لم تعد الموسيقا تسمع؛ بل أضحت نغماً محسوساً، يتموضع في قرارة الذات، هائدة متساوقة مع الشعور الإنساني بأبعاده وأغواره (حالماً... تسامى كالروح في ليلة القدر... سلاماً يشع...) وتتصاعد الأنغام شيئاً فشيئاً لتخرج من (حركة الصمت)، إلى حيوات اللحظة (امتطى، تعالى، صرخة، اشنقوني)، وهنا تنتقل الأنغام إلى الضجيج على درب الجلجلة لترافق العقل، وصولاً إلى النهايات...

لقد استطاع الشاعر أن يصوّر بالموسيقا، الموقف، الحركة، أما الداخل، الخارج، بتساوق شعوري يندغم في النهاية بين «الأنا (الشاعر)»، والـ(هو... الشهيد)، أم موسيقى الحرف فقد جاءت القافية على الدال المطلقة، والدال من الأحرف الهادئة اليقينية التي طالما استعملها الشعراء الحذّاق كقافية لشعر المواقف المبدئية، أما الروي الذي مثله حرف الواو، فهو للانعطاف، الأمر، التنهد، الهمس، النجوى.

وقد شملت الموسيقا اللفظ بتساوق فني جدُ شفيفٍ ومحكمٍ وأنيق، فكانت اللفظة تستقبل تاليتها بتناغم رشيق كما يفعل الفنانُ المقتدرُ الخبير عندما يشكّل لوحة الفسيفساء بتناغم لوني ومعنوي متساوقين.

الخاتمة:

لا خاتمة إلا ما كتبه الدكتور صالح الخِرفي عن زكريا وأقرانه: «... كان مفدي زكريا يمضي قصائده وأناشيده: بـ/ شاعر الثورة/ وقد عرفناه شاعر النضال السياسي، والكفاح الوطني في الثلاثينات والأربعينات، وفي الخمسينات كان شاعر النشيد الرسمي للثورة الجزائرية (قسماً بالنازلات الماحقات)، والذي أصبح النشيد الرسمي للدولة الجزائرية، ولما يزل، والشاعر كان مؤلف الأناشيد الرسمية للتنظيمات الجماهيرية كلّها، والرموز الوطنية: العلم، الشهيد، المرأة، الطلبة، العمال، وقد صدر له سنة ١٩٦١ ديوان (اللهب المقدس) الذي ضم ملاحمه الشهيرة في الثورة وفي الوطنية طيلة ثلاثين عاماً»[1].

مفدي زكريا هو القيمة المعيارية التي تمثل الكون الثوري النضالي للشاعر القضية، وشعره يمثل القيمة المعيارية الجذر للموقف القيمي... إنه الظاهرة الأكثر رسوخاً في عالم الشعر الذي سيسمه مؤرخو الأدب فيما بعد بـ/ شعر النضال السياسي وقضايا الحرية/.

وأخيراً وفي الذكرى الخامسة والعشرين لرحيل العبقرية الفذة الذي أسهم في إشعال الفتيل، وكان الحادي الجهوري للشعب، لا بد أن نهتف باسمه مرددين:

قسماً بالنازلات الماحقات ... والدماء الزاكيات الطاهرات
نحن خضناها حياة أو ممات ... وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

فاشهدوا...
فاشهدوا...

(١) البابطين، ص: ١٦١.



المراجع:

ـ الأصول التراثية في نقد الشعر العربي المعاصر في مصر ـ د. حسين قاسم، عـدنان المنـشأة الـشعبية للنـشر والتوزيع، ليبيا، ط١، سنة ١٩٨١م.

ـ الثقافة والثورة (في الثقافة العربية) د. أمين العالم، محمود بالاشتراك مع د. عبد العظيم أنيس ـ دار الفكر الجديد، بيروت، عام ١٩٥٥.

ـ حديث الأربعاء، د. طه حسين، دار المعارف بمصر، ط١٥.

ـ الخصائص، ابن جنيّ، ج٢ ـ بلا.

ـ خصائص الحروف العربية ومعانيها ـ عباس، حسن ـ اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ١٩٩٨.

ـ شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ـ العقاد، عباس محمود، دار الهلال، بلا.

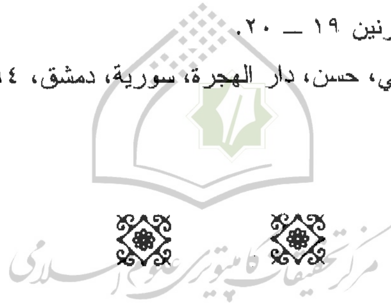
ـ عيار الشعر، ابن طباطبا، المكتبة التجارية الكبرى، تحقيق: طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، ج٤، بلا.

ـ القيمة والمعيار، اليوسف، يوسف سامي، دار كنعان، دمشق، سنة ٢٠٠٠.

ـ محمد فريد ت الرافعي، عبد الرحمن صادق، النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤٩.

ـ معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين ١٩ ـ ٢٠.

ـ موسيقى الشعر والعروض ـ د. حسني، حسن، دار الهجرة، سورية، دمشق، ١٩٩٤.



التراث الوطني المخطوط

د. عبد القادر شرشار (*)



مخطوط القاضي الفقيه محمد بن محمد بن الكيرد العثماني في شرح العقيدة الصغرى لسيدي محمد بن يوسف بن عمر السنوسي

١ ـ وضعية التراث الوطني المخطوط:

يمثل التراث المخطوط جزءاً من الذاكرة الفردية والجماعية للوطن، وقد لعب دوراً في الحفاظ على الهوية الثقافية، وأسهم بشكل حاسم في توجيه وإرساء قواعد بناء الدولة الجزائرية المعاصرة.

وعلى الرغم من أهمية هذا التراث إلا أنه يواجه أوضاعاً صعبة، نتج بعضها عن نقله من أماكنه الأصلية، مما تسبب في إتلاف وضياع بعض المخطوطات النادرة، كما أن توزيعه عبر مراكز متعددة ساعد على بعثرة بعض أجزائه، وقد يصعب تجميعها من جديد نظراً لعوامل كثيرة لا يمكن ذكرها في هذا المجال.

كما تتعرض نسبة كبيرة من هذا التراث المخطوط إلى التلف لأسباب طبيعية Processus naturels، يعود بعضها إلى نوعية الورق «papier acide» الذي يتأثر بالحرارة والرطوبة والغبار. وبالإضافة إلى العوامل الطبيعية، هناك كوارث تتسبب في إتلاف هذا التراث، كالفياضانات، والحرائق، والعواصف، والزلازل، والحروب، والصراعات، وتبقى القائمة طويلة.

(*) باحث جزائري.

ووعياً بخطورة نتائج هذه الكوارث المدمرة، تدخلت هيئة اليونسكو المسؤولة عن حماية التراث الثقافي العالمي للتصدي لظاهرة التخريب والإتلاف التي يتعرض لها كل يوم التراث الإنساني، ولهذا الغرض شرعت في تطبيق برنامج سنة ١٩٩٢ أطلق عليه ذاكرة العالم « Memoire du monde»[1].

ولم تقم الجهات المعنية بالجزائر – في حدود علمنا – بإحصاء المكتبات ومجمعات الأرشيف fond darchives التي لحقها إتلاف عام أو جزئي، نتيجة سياسة التدمير للمنشآت الثقافية والدينية والعلمية كالمساجد والتكايا ودور العلم التي انتهجها الاستعمار الفرنسي، أو التي استهدفتها أيدي جائرة أخرى.

ونظراً للأهمية التي يكتسيها موضوع التراث المخطوط والمحافظة عليه، يتطلب الأمر التفكير في برنامج مناسب وطموح يهدف إلى المحافظة على ما تبقى من هذه الثروة، عن طريق استغلال تقنيات متطورة في الإحصاء، ومعالجة المخطوط، والتخزين، وكيفيات الاستثمار وترقية البحث في هذا المجال.

ويطرح الاهتمام بدراسة التراث الوطني المخطوط كثيراً من الأسئلة التاريخية والمنهجية، يتعلق بعضها بالبحث عن الآليات الحقيقية والواقعية التي حكمت تأليف الكتاب القديم في العالم العربي والإسلامي، ويتصل بعضها الآخر بتصور كيفية التكفل بالكم الهائل من المخطوطات وتصنيفها بحثاً عن خصوصيات التأليف القديم وما يترصع به المخطوط من إشارات تاريخية وفنية، وربما عمرانية فريدة، تعين على معرفة زمنه، والتقنيات المستعملة في كتابته.

وينبغي الإشارة في بداية هذه الدراسة إلى ظاهرة خطيرة وهي أن كتابة المخطوط في الغرب الإسلامي لم تلق العناية المطلوبة، مع قدر وحجم المخطوط المنجز في الأقطار المغاربية وما ورثته هذه الجهة من العالم العربي والإسلامي من كتابات علمية وفقهية وأدبية كانت نتاج ما توصلت إليه حضارة الدولة الإسلامية في الأندلس في فتراتها المختلفة، بالإضافة إلى ما خلفته الإمارات والدويلات الإسلامية في المنطقة من تراث علمي وأدبي وديني، لا يزال في حكم المغمور إلى يوم الناس هذا.

(١) *chapmen. Patricia, Linformatique qu service des instruments de recherché dans les archives. Programme general d information et UNISIT, UNESCO, paris, ١٩٩٣.*

وإن كنا لا نقلل من جهود بعض الفرق العلمية التي تصدت لدراسة التراث المخطوط خاصة في بعض المراكز الجامعية بالمغرب الشقيق، إلا أن الإحالات المرجعية، والفهرسة الكاملة الموجودة في بعض المكتبات والمراكز العلمية بالأقطار المغاربية، لا تقنع الباحث في هذا المجال، ولا ترضي طموحه[1].

٢ ـ أهمية دراسة المخطوط في ضوء الدراسات المعاصرة:

وإذا كان المخطوط عبارة عن كائن حي، فهو كذلك مرآة للحياة التي عاصرته، بما يحمله من إشارات تاريخية وحضارية، سواء في متنه، أو فيما يذيل عليه من توقيعات، وخواتم، وعبارات وقفية، وظروف النسخ، وغيرها من الإشارات التي تقتضي تحليلاً ودراسة لمادة المخطوط.

ولئن وجهت عناية الباحثين العرب إلى متن المخطوط، وتحقيقه بطريقة تقليدية، لا تعتمد الوصف الكامل، والضبط الشامل لمادة المخطوط ومعطياته التركيبية، فإن علم الكوديكلوجيا[2] Codicologie الجديد في صيغته، القديم في وظيفته وأهميته، يعمل على تحليل المخطوط، مع التركيز في البحث عن حفرياته التاريخية التي تعتمد شكل الحروف وترتيبها، وانتشار السطور والأوراق، ودراسة أحجامها وأرقامها، وأوضاعها المختلفة في عصور متباعدة.

٣ ـ الإشارات التي تحملها المخطوطات والمعطيات الدالة على ذلك:

يتطلب البحث عن خصوصية الخط المغربي القديم معاينة مجموعة من الخطوط العربية القديمة، وفحصها من خلال المعطيات، والتقنيات الآتية:

١ ــ يضبط تاريخ هذه المخطوطات، ويحدد انطلاقاً من بعض الإشارات الواردة في المخطوط، حسب الأماكن التي وجد فيها.

٢ ــ البحث عن مقارنة المخطوطات المغاربية بالمخطوطات المشرقية من حيث:

ــ ظهورها زمنياً.

ــ العلم الذي تتضمنه.

---

(١) خصصت مجلة دراسات مغربية التي تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير في عددها التاسع لسنة ١٩٩٩ بحثاً مقتضباً حول دراسة المخطوط، وكيفية ترقيته. انظر: ص. ٧٥ ــ ٧٨.

(٢) علم الكوديكولوجيا: Codicologie يتركب من المصطلح من كلمتين لاتينيتين، وهما: Codex بمعنى الكتابة، و Logie بمعنى العلم أو علم الكتاب، وينصب اهتمام هذا العلم الجديد في صيغته، والقديم في وظيفته وأهميته على دراسة المخطوطات والاهتمام بما يتعلق بدراستها، وضبط محتوياتها من رسم، وورق، وحبر، وكتابة، وهندسة خط، وأشكال التصنيف والتأليف للمخطوط.

ـ الوثائق التاريخية المتصلة بالمخطوط، والتي من شأنها التعريف بصاحب المخطوط..
ـ عبارات الوقف.
ـ علاقة النسخ بالكتاب.
ـ خصوصيات التغليف والتجليد، وغيرها من المعطيات التي حاولنا أن نضبط من خلالها مجموعة من الخصوصيات التي يتميز بها المخطوط المغربي في رسمه وكتابة حروفه التي ترتبط بتاريخ الكتاب، كما يمكن أن تكون لها علاقة بمجالات العمران وغيرها.

٤ ـ مشروع صيغة نموذجية لفهرسة المخطوطات العربية:

سعياً نحو تحقيق بحث مدقق لترقية التراث المخطوط إلى درجة ترضي الماضي وتشرف المستقبل، وإيماناً بأن البحث في هذا الميدان لا يقتصر على قراءة المحتويات المباشرة للمخطوط فقط، بل يسعى إلى أن يشمل أيضاً التقنيات المرتبطة بإخراج وكتابة المخطوط بلوازمه، ومادته المكتوبة، نقترح صيغة مقدمة في شكل بطاقة، تتضمن معطيات يتعلق بعضها بمحتوى المخطوط، ويتصل بعضها الآخر بجوانبه الشكلية التي تدخل ضمن اختصاص علم الكوديكولوجيا.

ويجمع هذا المشروع بين الاتجاه المتحمس لفهرسة تفصيلية معمقة، والاتجاه الذي يدعو إلى فهرسة مختصرة، تمنح الباحث أهم البيانات المتصلة بالمخطوط، نعرضها ـ ضمن هذه الدراسة ـ لتمكين المختصين من مناقشتها شكلاً ومضموناً، آملين تطويرها وتقويمها مستقبلاً.

٥ ـ قراءة في مخطوط للقاضي الفقيه محمد بن الكيرد العثماني:

٥ ـ ١: بطاقة فنية لفهرس المخطوط(١):

موجود في مكتبة ـ زاوية: أسرة فروخي بمدنية مليانة.
المجال المعرفي: علم التوحيد.
العنوان: طوالع الخبرات وقيلها في حل ألفاظ الصغرى وشرحها.
المؤلف: محمد بن محمد الكيرد العثماني.

أول المخطوط: بعد البسملة والصلاة على النبي وآله «الحمد لله الذي جعل التوحيد ميزاناً لقلوب العارفين، وسع الكتاب أفكارهم فهم في الرياضة متبخترين، وأشهد أن..»

(١) *هذه الصيغة مقترحة في شكل بطاقة من الدكتور عبد الكريم العوفي من جامعة باتنة، وقد أجرى عليها بوعناني مختار من جامعة وهران تعديلات، استثمرنا شكلها وبعضاً من مضمونها، بعد أن قارناه بفهارس عربية للمخطوطات، وأطلقنا عليه «مشروع صيغة نموذجية لفهرسة المخطوطات العربية».*

آخره: أتى به المصنف رداً على المعتزلة القائلين يجب النظر في المعرفة المعجزة في كل إلى ثبوت الشرع عقلاً.. وبين أهل السنة والمعتزلة نزاع فلينظر في محله من شرح الكبرى.

تاريخ النسخ: ضياع الورقة الأخيرة حال دون معرفة ذلك.

اسم الناسخ: غير معروف نظراً لضياع الورقة الأخيرة من المخطوط.

الحواشي: قليلة جداً، كتبت بخط مغاير، ومداد مخالف. التمليكات: غير مذكورة.

الخط: مغربي. نوع المداد: استخدم اللونين: الأبيض والأحمر.

الأسطر: ١٦ قياس الورقة: ٣٠,٥ × ٢٠سم

حالة المخطوط: جيدة: ☐ متوسطة: / × ☐ رديئة: ☐

الزخرفة: غير موجودة التجليد: ممزق الأطراف الإطار: / التعليقة:

ملاحظات أخرى: ضاعت الأوراق الأخيرة من المخطوط، ولا نعرف عددها، وقد تعذر جراء ذلك معرفة اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، ومن الآثار الباقية بعض التصويبات بحبر مخالف.

٥ ــ ٢. مضمون المخطوط:

تحدث الفقيه محمد بن الكيرد العثماني في هذا المخطوط عن أهمية تعاضد الأصول والفروع في الشهادة، وأشار إلى أن أفضل العلوم كلها ما طابق فيه دليل المعقول المنقول، وهو العلم المتعلق بتوحيد الله وصفاته، ثم خصص جانباً من مطلع المخطوط للحديث عن أهداف هذا العلم ومواصفاته، وشروطه، وما يحصل للمتعلم منه، المحيط به.

كما أشار إلى فيض ما ألف في هذا العلم من المختصرات والمطاولات، ومنها: عقيدة الشيخ الإمام الفقيه الولي العلامة علم الأعلام سيدي محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، والذي يرفع نسبة إلى القبيلة المعروفة بالمغرب من قبل أبيه الحسين (بفتح الحاء والسين المهملتين) وهي فرع من الشجرة المباركة المنحدرة من نسب الحسين بن أبي طالب سبط سيدنا ورسولنا محمد ﷺ.

ويحيل الفقيه محمد الكيرد العثماني على مؤلف الشيخ الملالي في كتابه: المواهب القدسية في المناقب السنوسية، الذي أثبت شرف نسب الأم، كما يذكر له كتباً أخرى تعرضت لسيرة الشيخ سيدي محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، وكراماته، ويجعل ذلك توطئة للحديث عن سبب اختياره لشرح العقيدة الصغرى دون سواها من مؤلفات الشيخ، فيقول: «وكنت ممن شارك في قراءتها (العقيدة الصغرى) مشاركة قليلة، فأردت أن أضع عليها تقييداً على ألفاظها ــ كذا ــ، مجموعاً من كتب

الأئمة الذين قبلي، لأجري لي بينهم قلما، تفاؤلاً مني أن يضع الله لي معهم في الموقف قدماً..»[١] على أنه ذكر في ذلك ما يدل على شرفها، ولعل ذلك لما احتوت عليه من بليغ البراهين، وبيان المعنى من كلمتي الشهادة وما يدخل في ذلك من عقائد الإيمان، فقد قال الملالي في المواهب: فما يدل على شرفها ما حدثني به مؤلفها عن محمد بن يحيى أنه مات صديق له، وأدرك زمن وضع العقيدة، فرآه في النوم فأخبره بأن ملكي السؤال، أول ما سألاه عن التوحيد، وقالا له ما الذي قرأت من كتب التوحيد، فقال عقيدة فلان وفلان، وسماهم، فقالا له بغضب.. لم تقرأ عقيدة السنوسي، وهلا قرأتها لكفتك عن غيرها..[٢]

وبعد أن يستلهم الفقيه محمد بن الكريد العثماني العون والصبر من الله العلي القدير بالثبات والنفع، جرياً على عادة المؤلفين في عصره، يصرح أنه اختار لمؤلفه هذا اسماً هو: طوالع الخبرات وقيلها في حل ألفاظ الصغرى وشرحها. ثم يشير إلى المنهج الذي سلكه قائلاً: «وسلكت فيه طريق الرمز والإشارة، طلباً الاختصار في العبارة بما صورته.. لشرح الشيخ المصنف على هذه العقيدة، وغيره من كتبه...»[٣].

ويؤكد الفقيه محمد بن الكيرد العثماني في مطلع مؤلفه أن الملالي ذكر تآليف كثيرة للشيخ سيدي محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، عدها وأحصاها في ست وأربعين كتاباً، سمى كل واحد منها باسمه طالعه فيه. مع ذكر «أنه رأى بخطه كثيراً من كتب العلماء ودواوين القدماء، ومن الرسائل والأجوبة التي تريد (كذا) عليه كثيراً ممن يحسن أن يعد من تآليفه لطولها وكثرة الكلام فيه»[٤]

ولعل هذه الكثرة من التآليف دفعت فضول الملالي ليسأل شيخه العلامة سيدي محمد بن يوسف السنوسي، قبل وفاته بعامين عن سنه، فذكر له أنه خمس وخمسون سنة، ومع هذا «فقد جمع في هذه المدة اليسيرة من عمره من التصانيف المفيدة، والخصال الحميدة والعلوم اللدنية والأسرار التوحيدية، وغير ذلك ما لا يمكن أن يجمعها من طال عمره، وعظم اجتهاده».

وهي إشارة إلى أن كرامة الرجل الذي «اشتغل بطاعة ربه، فسهل عليه كل عسير، وبارك له في عمره، حتى أدرك في زمن يسير وعمر قصير من منن الله تعالى، [ما لا يدخل تحت العبارة]»[٥].

٥ ـ٣. منهج القاضي محمد بن الكيرد العثماني في حل ألفاظ الصغرى وشرحها:

(١) انظر: طوالع الخبرات وقيلها في حل ألفاظ صغرى وشرحها، محمد الكيرد العثماني، مخطوط محفوظ بمكتبة أسرة الفوخي بمدينة مليانة ولاية عين الدفلة، الجزائر، غير محقق.

(٢) المصدر السابق، الورقة الثلاثون من المخطوط.

(٣) ينظر: المصدر السابق، (مطلع المخطوط).

(٤) انظر: طوالع الخبرات وقيلها في حل ألفاظ الصغرى وشرحها، مصدر سابق. الورقة الخامسة.

(٥) انظر: المصدر السابق. (مطلع المخطوط).

وبعد أن عرض مؤلف المخطوط المنهج الذي سار عليه، والإشارات المستخدمة في التأليف، شرع في المراد «راقماً للشرح شين، وللنص صاد، عدا المتن فأشرحه ممزوج الأصل والشرح بالحمرة، والمراد ليسهل تناوله على من له أراد»[1].

أما منهجه فقد قام على إعطاء كل عالم اعتمده في هذا الشرح رمزاً، وهو عبارة عن حرف أو حرفين وهاك تصوره:

ع مهملة ـ للشيخ عبد القادر بن خدة الراشدي.

ع مهملة ـ للشيخ يحيى الشاوي نزيل مصر وشهرته أغنت عن التعريف به.

ك مهملة ـ للشيخ عيسى السكتاني مفتي مراكش وكان من المحققين.

كك مهملة ـ للشيخ الفكيكي بالكاف (كذا) ويذكر أنه بخط العالم المحقق الشيخ محمد بن مزيان ورآه في بعض النسخ مكتوباً بالجيم وفي بعضها بالقاف.

ط (مهملة) ـ للشيخ الوجهاني.

ز (معجمة) ـ للشيخ أبي الحسن الزيات.

غ (معجمة) ـ للشيخ الغناسي.

يس ـ للشيخ ياسين في حاشيته.

د (مهملة) ـ للشيخ محمد بن مزيان الملياني الذي كان من الحفاظ في المعقول والمنقول حسب رواية الكاتب. ويذكر أن هذا الرجل وافته المنية وهو في طريقه إلى بيت الله الحرام قرب مصر عام ست وعشرين من القرن الثاني عشر. ودفن بضريح الشيخ عبد الكريم بموضع يقال له المويلح.

ث (مثلثة) ـ الشيخ عبد الرحمن الثعالبي، نزيل المحمية بالله تعالى، وقد ذكر من مؤلفاته وكتبه:

ـ العلوم الفاخرة والجواهر الحسان. وفي كثير من الأحيان كان يصرح بهما دون ذكر صاحبهما (ث)

ـ ذكر بعض الأجزاء المتصلة بالجواهر الحسان.

ـ روضة الإخوان، ورياض الصالحين.

ـ التقاط الدرر والدرر الباقي.

ـ شرح ابن الحاجب والجامع الكبير.

ـ المختار من الجوامع. وباقي مؤلفات الثعالبي، ومنها: شرح الحاجب الفرعي، والجامع الكبير الملحق به، ومنها إرشاد السالك، وهو أصغرها، ومنها الأربعون حديثاً. ذكر ذلك الملالي في باب

(١) *طوالع الخبرات وقبلها في حل ألفاظ الصغرى وشرحها.*

عدد أشياخ المصنف، لأن الثعالبي كان منهم، قرأ عليه صحيح البخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث، وأعطاه إجازة، رآها الملالي، بخط يده المباركة[١].

وقد اعتمد الفقيه «محمد بن محمد الكيرد العثماني» في شرحه للصغرى كثيراً على المؤلف الأول للشيخ عبد الرحمن الثعالبي باعتباره مصدراً ثرياً لشرح مقاصد الشريعة، بالإضافة إلى كونه حجة في علم التوحيد[٢] ببلاد الجزائر المحمية، وهو من مشايخ محمد بن يوسف وولي نعمته.

وتكشف طريقة الشرح والتفسير عن أثر منهاج السكاكي في مفتاح العلوم، وغيره ممن أسسوا لهذا الأسلوب في التفسير، من التابعين ومن تبعهم في التأليف في علوم التوحيد، وقد امتد هذا الأسلوب في مقاربة النصوص الدينية وتأويلها، حيث تجلى في كثير من الدراسات الحداثية، بالإضافة إلى ما يربط هذا الأسلوب بالمناهج الغربية، وما تطرحه هذه المناهج اليوم من قضايا نقدية وبلاغية[٣] هي ضمن اهتمامات الدراسات الأكاديمية المعاصرة، التي تركز على دراسة النص عبر حقول معرفية كثيرة كالسيمولوجيا (semiologie)، التي أولت عناية خاصة لمقاربة النص الديني القديم.

وتستمد الطريقة التي انتهجها الفقيه القاضي محمد بن العثماني في التأليف أهميتها من:

أولاً: آراء وفهم الآخرين ـ من علماء الفقه والأصوليين ـ للعبارة، أو الآية، أو اللفظ داخل سياق معين.

ثانياً: تتجلى هذه الطريقة مشفوعة بالآراء المتناقضة، فقد يضطر الشارح إلى الإتيان بالرأي المناقض تعميماً للفائدة، وتوسيعاً للشرح والاستقصاء في تعميق الفكرة. ثم ينهي النقاش برأيه الشخصي، إن كانت المسألة تتطلب حسماً[٤].

ثالثاً: لا يعتمد المؤلف في شرحه للمصنف على العلوم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة، تعرضوا للنص نفسه بالشرح والتفسير، بل نراه يمزج بينها مزجاً جميلاً. ومن أمثلة ذلك «ص. الذين شهد بوجوب وجوده ووحدانيته وعظيم جلاله وجوب افتقار الكائنات إليه من الأرض والسماء. ش: الذي لفت له، وشهد فعل ماض معناه حقق، وبوجوب الصفة جار ومجرور متعلق // ويأتي

---

(١) *المصدر السابق.*

(٢) *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أبو حامد أحمد بهاء الدين السبكي، القاهرة، مصر، ١٩٢٧، ص ٥.*

(٣) *التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ١٦.*

(٤) *ومثال ذلك ما ورد في المصنف من شرح لفظ العزيز، ص. العزيز الذي عز في ملكه، عن أن يكون له شريك في تدبير شيء ما، فتعالى وجل عن الشركاء. ش: قال في الجواهر الحسان العزيز الذي يغلب ويتم مراده، وهو اسم من أسمائه تعالى. اه. قال يس أي في الغالب من عز إذا غلب.. ويورد المؤلف عدداً من الشروح على هذا النحو، تبدو في أغلبها متناقضة، لكنه يجد السبيل لجمعها بأسلوب حصيف، قل أن نجد له مثيلاً في الدراسات الحديثة. انظر المخطوط، الورقة العاشرة.*

الكلام عليها في المتن، وقوله: وعظيم جلاله من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي جلاله العظيم، قال يس: يقال جل فلان إذا عظم، وجلال الله عظمته، وقال الراغب الجلالة عظم القول، والجلال بغير الهاء هو التناهي في ذلك، وخص بوصف الله.. ولم يستعمل في غيره .اهـ.»[1].

رابعاً: ظاهرة إعادة الشرح لنص مشروح: يلاحظ في متن المخطوط أن أكثر من عشرة مؤلفين تصدوا للنص نفسه بالشرح، وهي طريقة يقصد منها عرض الآراء المختلفة لمسألة واحدة، وإحصاء الفروق الدقيقة بينها، وهو أسلوب تعليمي استخدم في الفترة التي سبقت النهضة في البلاد العربية والإسلامية، يكشف عن منهج في التأليف شاع في الفترة التي ظهر فيها هؤلاء العلماء حيث كان يخصص لكل شرح شروح أخرى، ويتلو الشروح تعليقات وتذييلات، وقد رأى بعض المحدثين هنات في هذا الأسلوب من التأليف، إلا أنه منهج درج عليه الأقدمون في نقل العلوم النقلية والعقلية، ولعل من بين أهداف القراءة الحداثية اليوم الوقوف على ما يمكن أن يستخلص من هذه التصانيف حول طرق التعليم والتأليف في تراثنا الوطني قبل الاحتلال الفرنسي.

خامساً: يقوم منهج التأليف على عرض المادة المراد إخضاعها للشرح: مفردة، جملة أو أكثر، ثم تفكيك هذه المادة إلى عناصرها الأولية (اللفظ)، وشرح كل عنصر على حدة، مع عرض آراء وشروح العلماء الذين ذكرهم في بداية المخطوط، حيث يشير إلى اسم (رمز) العالم، ويذكر عنوان مؤلفه، ثم يأتي بقوله ويعرض أقوال غيره، إما تكريساً للمعنى أو للإشارة إلى معاني مناقضة في حياد مطلق عجيب.

وبعد عرض الرأي والرأي المناقض – إن وجد – بإحالات لطيفة مقنعة، يحصل المؤلف على رأي مستقر، يثبته دون أن نشعر أنه يفرضه أو يسد الأبواب دونه.

سادساً: تنتقى الألفاظ المستخدمة في متن المخطوط، فهي غالباً ما تكون شفافة، مناسبة للحقل المعرفي المصرفة فيه، قابلة لاستيعاب معاني كثيرة، وبذلك يبتعد المؤلف عن المصطلحات المحصورة الدلالة، والمشبعة درساً وتمحيصاً، مما ألفه الكتاب في عصره.

(١) انظر ما جاء في المخطوط حول شرح لفظ: الجلال، الورقة العاشرة، وما بعدها.

المصادر:

١ ــ التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

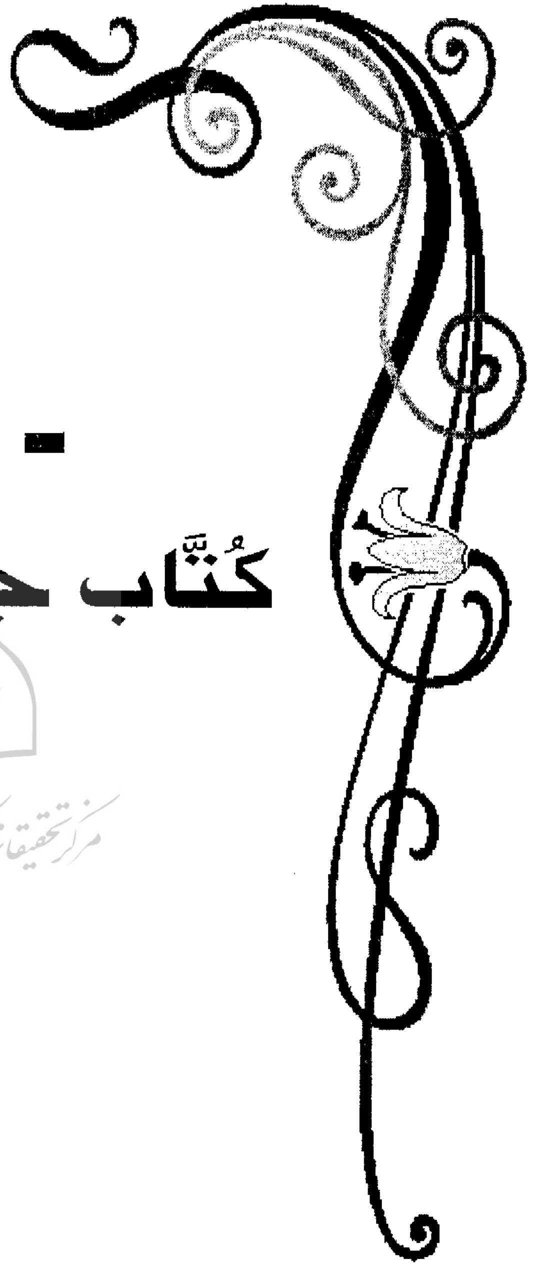
٢ ــ طوالع الخبرات وقيلها في حل ألفاظ صغرى وشرحها، محمد الكيرد العثمانين مخطوط محفوظ بمكتبة أسرة الفوخي بمدينة مليانة ولاية عن الدفلة، الجزائر، غير محقق.

٣ ــ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، أبو حامد أحمد بهاء الدين السبكي، القاهرة، مصر، ١٩٢٧.

٤ ــ chapmen. Patricia, Linformatique qu service des instruments de recherché dans les archives.

Programme general d information et UNISIT, UNESCO, paris, ١٩٩٣.



- ٢ -

كُتَّاب جزائريون





الدلالة اللغوية والتاريخية لكلمة «عرب»

محمد المختار العرباوي ـ تونس



من الكلمات ذات الأهمية الكبرى في تاريخنا اللغوي ـ الثقافي، من أقدم أطواره إلى أحدثها، كلمة «عرب» التي تناولها عدد من الباحثين في سياقات مختلفة. وبالرغم مما كتب حولها فما يزال الغموض يكتنف نشأتها وتطور دلالاتها عبر دهور طويلة. وما هذه الدراسة المتواضعة إلا مساهمة في إجلاء الغموض، وهذا لا يكون إلا عندما نظفر بالمعنى الأصلي الأول الذي وضعت له ونعرف ما هي الملابسات التاريخية التي أثّرت فيه وطوّرت دلالته.

أ ـ معناها الأصلي القديم:

تشكّل الأسماء مصدراً أساسياً للمعرفة، لكونها مكوّناً رئيسياً للمعجم اللغوي وذات صيغ ومضامين مختلفة، يمكن للباحث أن يجد فيها من الدلالات والإشارات ما يساعده على التوصّل إلى معلومات جديدة، وكلمة «عرب» بما لها من المكانة الخاصة في التاريخ الثقافي للعرب، فلا يمكن، في هذه الحالة إلا أن تكون ذات ملابسات تاريخية ثقافية مهمة. وهذا ما يهمّنا معرفته بشأنها، بالاعتماد على المعاجم العربية والوثائق الكتابية القديمة في المناطق المجاورة للجزيرة العربية (العراق، الشام، مصر...).

وعند الاطلاع على المعاجم العربية، يفاجأ المرء بسعة استعمال هذه الكلمة، وكثرة معانيها وصيغها الصرفية، وهي صيغ متطورة، مسايرة لقواعد الصرف المعروفة، وهذا ما يدل على حداثة هذه الصيغ. أما المعاني فجلّها من قبيل الإبانة والإظهار والإفصاح، كما في هذه الأمثلة:

أعْرب الرجل:	أبان وأفصح، أو تكلم بالفحش[1] (مظهرا البذاءة ومبيناً عنها).
عَرّب عن القوم:	بيّن عنهم.
أعْرَب الحصان[2]:	صَهَلَ فعُرِف عتقه بصهيله (أي مفصح عن أصالته ومبين عنها)
امرأة عَرُوب أو عَرِبة[3]:	الضحّاكة، المتحبّبة، العاشقة، العاصية لزوجها (أي المظهرة لهذه الحالات النفسية والمبينة عنها).
التعريب[4]:	قطع سعف النخيل، وهو التشذيب المظهر لحالة لم تكن موجودة من قبل، وفي هذا معنى الإبانة.
عَرِبَت معدته عَرَبا[5]:	فسدت، فهي عَرِبَة أي مظهرة للحالة التي أصبحت عليها.
العَروبة، عروبة:	باللام وبدونه، اسم ليوم الجمعة[6].

هذه المعاني وغيرها من المعاني المشابهة التي لم تذكر، لا بدّ أن تكون ناشئة عن معنى قديم، فيه انتقال إلى الظهور وذو علاقة بمعنى الإبانة والإفصاح.

وبتصفح المعاجم والتدقيق فيها استوقفتني هذه الأمثلة:

بئر عَرِبَة[7]:	كثيرة المياه.
نهر عَرِب[8]:	غَمْر (ذو مياه كثيرة).
العَرَبَة[1]:	النهر الشديد الجري.

(١) الجوهري: الصحاح ـ تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب المصري بمصر، ١٩٥٦، ص ١٧٩ مادة «عرب».

(٢) ابن منظور: لسان العرب ـ تصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب بيروت.

(٣) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٤) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٥) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٦) سمي يوم الجمعة بذلك ـ حسب ابن جني ـ لكونه «أظهر أمراً من بقية أيام الأسبوع، لما فيه من التأهب لها والتوجه إليها، وقوة الإشعار بها» الخصائص ج١، ص٣٧ تحقيق محمد النجار، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٥٢.

(٧) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٨) ابن منظور: المصدر نفسه.



العَرب[٢]:	الماء الكثير الصافي.
التعريب[٣]:	الإكثار من شرب الماء العَرب.

هذه الصيغ من مادة «ع.ر.ب» متعلّقة كلها بالماء الكثير. ولكن أي ماء كثير تعني؟ إنها تعني ــ بكل تأكيد ــ الماء الكثير المتجدّد، والماء الكثير المتجدد هو الماء المتدفق على الدوام الذي يمكن وصفه بــ«العَرِبِ» فبئر عَرِبة أي ذات منابع قوية تجعل ماءها المتدفّق كثيراً. ونهر عَرِب أي ذو مياه متدفقة بكثرة، وهذا يعني أن كلمة «عَرِب» لا توصف بها مياه السيول ولا مياه السباخ الراكدة، وإنما توصف بها المياه الحلوة الصالحة للشراب، مياه الآبار والينابيع والأنهار.

والمعنى القديم المبحوث عنه، هو وصف الماء بالعَرِب. والماء العَرِب هو الماء المتجدد، المتدفّق، المظهر لذاته بعد خفاء والمفصح عن نفسه والمبين عنها. ومن هنا أخذ معنى الإبانة والإفصاح المتداول في أدبنا العربي من قديمه إلى حديثه. وفي هذا انتقال من الماديّ المحسوس إلى ما هو مجرّد من المعاني والأفكار.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلمة «عرب» في استعمالها الأول، ليست بمعنى «الماء» وإنّما هي وصف له مثل: عذب، حلو، زلال.

والمهم هنا ارتباط كلمة «عرب» بالماء. وفي هذا إشارة واضحة إلى بعض الحقائق، حقائق واقع الجزيرة العربية في أزمنتها القديمة، فقد أكّدت الدراسات المناخية وأبحاث ما قبل التاريخ، أن الجزيرة العربية كانت خصبْة، وفيرة المياه، وذات غطاء نباتي كثيف، خلال الدورة الجليدية الأخيرة (دورة ورم Wurm)[٤] وحتى عندما انتقلت إلى مرحلة الجفاف، فإن الفترة ما بين ٩٠٠٠ و٦٠٠٠ سنة ق.م من العصر الحجري الحديث كانت بصفة عامة ذات مناخ رطب ومعتدل[٥] ومن غير شك فإن أحوال البيئة هذه مدعاة لولادة بعض الألفاظ منها ما يتعلق بالماء، فكانت لفظة «عرب» التي هي فعلاً بنت المرحلة السابقة لاشتداد الجفاف، عندما كانت المياه وفيرة ذات المناظر الخلابة في الشلالات والينابيع والأنهار، تحفّ بها غابات كثيفة من الأشجار والنباتات المختلفة.

---

(١) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٢) ابن منظور: المصدر نفسه.

(٣) ابن منظور المصدر نفسه.

(٤) تبدأ هذه الدورة من ١٢٠,٠٠٠ سنة ق.م. وتنتهي في ١٨,٠٠٠ سنة ق.م.

(٥) مجيد خان: الرسومات الصخرية لما قبل التاريخ في شمال المملكة العربية السعودية. وزارة المعارف ــ الرياض ١٩٩٣ ــ ص١١٧.

ب ـ أصل التسمية بها:

بتزايد الجفاف وتناقص كميات الأمطار ونضوب الينابيع والأنهار شيئاً فشيئاً في الألف السادس قبل الميلاد[١] وما بعدها. اضطرت جماعات كثيرة إلى الارتحال هنا وهناك لارتياد الكلأ وتتبع مظانّ المياه. وكان هذا السعي الدائب وراء الماء العَرِب مدعاة إلى أن تتسمّى تلك الجماعات بكلمة «عرب» وليس هذا بالأمر الغريب، إذ نجد في نوع الظروف التي مرّت بها بعض أقطارنا ما يشبه هذه الحالة ففي القطر التونسي على سبيل المثال:

ـ نجد أصحاب الأغنام، تضطرّهم الظروف إلى أن يتنقلوا بأغنامهم، في بعض المواسم، إلى حيث تتوفّر المراعي والبقاء بها مدة هناك ثمّ يعودون، وكانوا يسمّون أنفسهم ويسميهم الناس أيضاً «العَزّابة»[٢].

ـ كذلك، في السابق كانت بعض الجماعات من الجنوب والوسط تتجه شمالاً إلى حيث توجد حقول الحبوب، فتشارك في الحصاد وتعود بالمؤونة. وهؤلاء أيضاً يسمّون أنفسهم ويسمّيهم الناس «الهَطّاية»[٣].

وهكذا تتضح لنا أصل التسمية بكلمة «عرب». فكانت في الأول صفة للماء الصالح للشراب، ثم صارت عَلَماً للباحثين عنه.

ولا بد في هذا الصدد من الوقوف عند كلمة «عَرَبَة» لأهميتها، وبما أنها اسم للنهر الشديد الجري، فهي إذن ذات دلالة مكانية إلى جانب دلالتها على الماء «العَرِب». وبعبارة أخرى فهي المكان الذي به الماء العَرِب. ومن هنا وجدنا القدامى تحدّثوا عن «عَرَبَة» بناحية المدينة[٤] وعن «عَرَبَة» (قرية) في أول وادي نخلة من جهة مكة[٥]، وأخرى بفلسطين[٦] ويذكر الزبيدي أن كلمة «عرب» قد تكون «عَرَبَة» سقطت منها التاء[٧].

والمعروف أن التحوّلات التي طرأت على البيئة بحكم اشتداد الجفاف المتواصل، دفعت بالبعض من الجماعات إلى تعاطي العمل الفلاحي، وتجلّت مصارعتها للجفاف فيما ابتكرته من نظام الأفلاج والسدود والإرواء. وبهذا الاستقرار، ظهرت القرى التي مهّدت لظهور المدن في المراحل اللاحقة، كما دفع الجفاف بعض الجماعات الأخرى إلى تعاطي الرعي والانتجاع لارتياد الكلأ وتتبع مساقط الأمطار ومظانّ المياه، وهذا النمط من العيش تطلّب وسائل سكنية ملائمة للانتجاع، وهو ما أدى

---

(١) مجيد خان: *المصدر نفسه ص ١١٨.*

(٢) من «عزّب، عزوبا»: بعُد وغاب ـ والعازب: الكلأ البعيد المطلب. والمعزاب: من يعزب أن يبعد بماشيته طلباً للمرعى.

(٣) من «هطا: إذا وثب». والهطاية: هم الذين انتقلوا إلى مواطن الحصاد، فكأنهم وثبوا إليها.

(٤) ابن منظور: *المصدر السابق.*

(٥) الزبيدي: *تاج العروس.*

(٦) الزبيدي: *تاج العروس.*

(٧) الزبيدي: *تاج العروس.*



إلى ظهور الخيمة التي كانت البداية الحقيقية لظهور البداوة. كما تطلّب الأمر أيضاً وسائل نقل أفضل. فالحمار لم يعد مناسباً لعدم قدرته على تحمّل مشقّة العطش وطول السفر. وكانت النتيجة لهذه الحاجة الملحّة تدجين الجمل، والغالب على الظنّ أن هذا التدجين تمّ في الألف الرابع قبل الميلاد[1].

وهكذا فقد أفضت التحوّلات البيئية والاجتماعية إلى نمطين اجتماعيين: نمط سكان القرى الذين سمّوا فيما بعد بالحضر، ونمط البداوة القائم على الانتجاع الدائم. وانعكست هذه التطوّرات على الحقل اللغوي فكان من ذلك أن تسمّى سكان القرى بلفظة «عرب» لعيشهم حول الينابيع، وبهذا انتقل المفهوم المكاني لكلمة «عَرَبَة» إلى الدلالة على المستقرين حول الماء، الماء العَرِب. ولذا فإن ما قاله الأزهري من أن العرب «سمّوا عرباً باسم بلدهم العربات»[2] لم يكن مجانباً للصواب. أما الجماعات المنتجعة فتسمّت بلفظة «أعراب» والتحوير الطارئ على صيغتها هو من قبيل التفريع والتنويع في المعاني كما في «كَرُمَ» على سبيل المثال، فيمكن أن نفرّع عنها بعض المعاني بإضافة بعض الحروف إليها فنقول: تكرّم، إكرام، مكرمة...

وباستقرار النمطين السابقين: الحضري والبدوي في الجزيرة العربية، كان ينظر للثاني على أنه أقلّ شأناً من الأول. فالأعرابي «إذا قيل له: يا عربيّ، فرح بذلك وهشّ له والعربي إذا قيل له: يا أعرابيّ غضب له»[3]. كما وصف القرآن الأعراب بأنهم أشدّ كفراً ونفاقاً. فهذا التفوّق لكلمة «عرب» جعلها تسود وتكون علماً للجميع من حضر وبدو وتصبح عنواناً لهويتهم وتعبيراً عن سماتهم الثقافية والحضارية.

والخلاصة أنّ كلمة «عرب» بصفتها علماً على جنس ظهرت مع اشتداد الجفاف فيما بين الألف السادس والألف الخامس قبل الميلاد ثم تطوّر معناها ــ كما رأينا ــ في ظلّ التحوّلات البيئية والاجتماعية في الألف الرابع قبل الميلاد، فاختصّ سكان القرى بلفظ «عرب» واختص سكان البوادي بلفظ «أعراب» ثم سادت في النهاية كلمة «عرب» وصارت علماً على الجميع. وهي سيادة ــ بحكم ظروفها ــ قديمة، وقديمة جداً على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين[4] في تقديراتهم، بدليل ما وجدناه في وثائق الأطراف الخارجية التي تؤكّد أن لفظة «عرب» بصفتها علماً على الأقوام

---

(١) *هناك اضطراب في تحديد فترة تدجين الجمل، فهناك من يرى أنه دجن في مطلع الألف الأول قبل الميلاد ــ عثمان في التاريخ ــ وزارة الإعلام ١٩٩٥ ص ٧٢. وهناك من يرى أنه دجّن في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد (رضا جواد علي: تاريخ الإبل في ضوء المخلفات الآثارية والكتابات القديمة ــ مجلة كلية الآداب / جامعة بغداد ١٩٧٨ ملحق ــ عدد ٢٣) وهناك من يوغل به إلى ما هو أبعد من ذلك مثلما ينسب إلى الباحث «ريبنس» الذي يرى أن التدجين تمّ حوالي ٤٥٠٠ ــ ٥٠٠٠ ق.م (أورده «مجيد خان»، في كتابه، الرسومات الصخرية... ص١٢٣ ــ انظر هامش ٣٢.*

(٢) *الزبيدي: تاج العروس.*

(٣) *ابن منظور: مصدر سابق.*

(٤) *ومن هؤلاء الدكتور جواد علي الذي يرى أن تعميم هذه اللفظة «يرجع إلى ما قبل الإسلام ولكنه لا يرقى تاريخياً إلى ما قبل الميلاد، بل لا يرقى عن الإسلام إلى عهد بعيد» ويكرّر الفكرة نفسها في موطن آخر أثناء حديثه عن العرب والآشوريين ــ انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج١ ص١٣ وص ٥٧٤.*

العربية وعلى بلادهم معروفة لدى هذه الأطراف ومردّدة في وثائقهم. وأقدم ذكر[1] لها اهتدي إليه في وثائق الشرق الأدنى يرجع إلى عهد الملك الآشوري «شيلمنصر الثالث» (٨٥٨ ــ ٨٢٤ ق.م) الذي سعى إلى توسيع إمبراطورية وبسط نفوذها على بلاد الشام، ممّا أدّى إلى خوض عدّة معارك، منها معركة «القرقار» على نهر العاصي سنة ٨٥٣ ق.م التي وقع الانتصار فيها على دويلات المنطقة المتحالفة مع بعضها (دمشق، حماه، أرواد...) ومن المتحالفين الأمير العربي «جندب» (جندبو، جنديبو) الباسط نفوذه على البادية المتاخمة للحدود الآشورية والمساهم في هذه المعركة بـ ١٠٠٠ راكب على الجمال.

دوّنت هذه المعركة ضمن كتابة تذكارية تسجّل ما حصل ما انتصارات عسكرية على الجميع بما في ذلك الأمير العربي «جندب» وبذلك كانت لفظة «عرب» ضمن هذا النص التذكاري لمعركة «القرقار»[2].

المصادر

١ ــ تاج العروس: الزبيدي.

٢ ــ الرسومات الصحرية لما قبل التاريخ في شمال المملكة العربية السعودية ــ مجيد خان، وزارة المعارف ــ الرياض ١٩٩٣ ــ ص ١١٧.

٣ ــ الصحاح ــ الجوهري ــ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب المصري بمصر ١٩٥٦ ج١، ص ١٧٩ مادة «عرب».

٤ ــ العرب في ضوء المصادر المسمارية: رضا جواد الهاشمي ــ مجلة كلية الآداب ــ بغداد عدد ٢٣ ملحق ٧٨.

٥ ــ لسان العرب ــ ابن منظور ــ تصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب بيروت.

(١) يذكر «ولفنسون» أن سرجون الأول اتجه إلى الجزيرة العربية صحبة ابنة «تازان» وقاتل قبائل عربية ذكرت في الآثار البابلية باسم عرب ملوكه أو عرب ملوكه وعرب مجان أو معان ــ ص ٢٩. والمعروف أن سرجون الأول وابنه ظهر في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد، وحسب هذه المعلومة فإن ذكر لفظة «عرب» في المدوّنات يعود إلى هذا التاريخ المتقدم جدًا، ولكن لم يتوفّر لدي ما يؤكّد صحة هذه المعلومة وأوردها على سبيل الاطلاع.

(٢) رضا جواد الهاشمي: العرب في ضوء المصادر المسمارية ــ مجلة كلية الآداب ــ بغداد عدد ٢٣ ملحق ٩٨.

التكاملية في التحليل اللغوي في ضوء التراث ومقتضيات اللسانيات الحديثة

الأستاذ يوسف وسطاني[1]



(نماذج تطبيقية من الحديث الشريف)



مقدمة:

في عصر أبرز ميزاته السرعة والتطور المذهل في كافة مجالات الحياة البشرية، فإن عملية الاتصال والتواصل وتبليغ مضامين الخطاب تقتضي أكثر من أي وقت مضى مسايرة هذا الرقي، لأنها وسيلة انتشار هذا التطور وبلوغ مراميه بكل ما يحمل من سمات مادية ومعنوية.

ولما كانت اللغة ـ خاصيّة البشر ـ الركيزة الأساس والمنطلق الأسمى في عملية الاتصال والتواصل والتبليغ لدى هذا المخلوق المكرّم، فإنه مُطالب بالسعي الحثيث لتطوير أساليب اتصاله وتواصله، وتهذيب أشكال تعبيره لتضاهي روح العصر سرعة في التبليغ ويسراً في الفهم والاستيعاب وتأثراً بالمضامين وتأثيراً في المتلّقي لهذه المضامين، وبذلك يمارس الإنسان إنسانيته مسجلاً بذلك تواصلاً ينقل من خلاله ركام الحضارة الإنسانية بتعاقب الأجيال، بأرقى وسائل التعبير: ألا وهي اللغة، مع الحفاظ على هويته الحضارية من الذبول والذوبان.

(١) أستاذ جزائري في جامعة فرحات عباس في سيطف.

وإذا كان الكلام الشفهي ممارسة فردية للغة، فإن النصوص المدونة على اختلاف أنواعها، تحتاج إلى تحليل للوقوف على معانيها وما وراء معانيها وهذه العملية على جانب كبير من الأهمية إذ عليها يتوقف الفهم أو عدمه، والكشف عن الأعماق أو ملامسة الجوانب الظاهرة التي تخفي الكثير مما يجب أن يكشف في عملية الإبلاغ، ملامسة سطحيّة ومن هنا تتفرق السبل، وقد يظل المتلقي يطفو على السطح أمام معان سامية وأفكار جليلة تخدم النفس وترهف الحس، تتداعى أمام ناظرة مسفرة مشرقة إذا ما تمكّن من آليات التحليل اللغوي المتكامل الذي يوصل ولا يفصل بين سائر علوم اللغة العربية، أثناء عملية التحليل وذاك ما يقترحه هذا المقال، في ضوء تجربة تدريس مادة النحو العربي في مستويات مختلفة، ويرتكز على العناصر التالية:

١ــ نظام اللغة العربية نظام لساني متكامل.

٢ــ التحليل اللغوي المتكامل ضرورة لسانية.

٣ــ نماذج تطبيقية (أحاديث نبوية شريفة)

٤ــ خاتمة: النتائج المتوصل إليها.

١ـ نظام اللغة العربية:

لقد أدرك السلف الصالح ــ الأوائل على وجه أخصّ ــ ما للغة من أهمية بالغة فوضعوا لها نظاماً لغوياً خالداً، تجلى في مصنفات علوم اللغة المختلفة تحوي كل مستويات اللغة بالمفهوم الحديث، من صوتيات ونحو وصرف. ولئن كان الدافع الأقوى لوضع ذلك النظام المتكامل هو فهم القرآن الكريم وحفظه، فإن وظيفته في صون اللغة العربية من كل أشكال اللكنة والميوعة والذوبان في الغير لا يمكن إنكاره، بعد أن جعلتها العناية الإلهية وعاءً لآخر خطاب سماوي إلى الأرض، وأصبحت بذلك لغة تحفظها ضوابط ومقاييس تتماشى معها أساليب وأحكام العربية، لأن هذه الأحكام والمقاييس مستنبطة من مجموع المصادر اللغوية العربية التي اعتمدت عليها المدارس النحوية من بصرية وكوفية وبغدادية وأندلسية ومصرية[1] ومعلوم ــ أيضاً ــ أن هذه الجهود اللغوية الجبارة مرت بمراحل متتابعة متلاحقة بحيث تجلت الخطوات الأولى بهذا الشأن في جمع اللغة والقيام بالدراسات الوصفية التحليلية، لوضع القواعد المستنتجة من هذه المادة ثم انبرى بعض العلماء إلى القيام بالدراسات النحوية المتخصصة، تلتها مرحلة التطبيق الفعلي لهذه القواعد أي إبراز وظيفة

(١) *لفتات ومواقف حول الصلة بين النحو والصرف /محمد بركات حمدي/ مكتبة الرسالة ــ عمان ــ ١٩٧٨.*

اللغة في التبليغ والتواصل، وذلك عن طريق ربط البلاغة بالنحو، وهو ما يشكل تراثاً لغوياً ضخماً، شمل كل علوم اللغة.

فقد درس العرب الصوت بوسائل حسية لا تستند إلى إمكانيات مادية، وتفوقوا فيه باعتراف علماء الغرب أنفسهم[1]، وصنفوا مخارجه بدقة. ومعلوم أن الصوت يشكل المستوى الأول من مستويات اللغة، لأنه على أساس وحداته تتشكل أبنية الكلمات، ولئن لم يشر أحد من المتقدمين إلى نشأة علم الصرف أو إلى واضعه، فإن ما يُفسر ذلك هو نظرة المتقدمين إليه على أنه غير مستقل عن النحو فكانوا يرونه جزءاً منه[2]، وأن نشأته وافقت نشأة النحو، وكان البحث في العلمين يطلق عليه مصطلح النحو.

والملاحظ أيضاً أن اللغويين القدامى ــ بجهودهم المعهودة في وضع قوانين اللغة العربية بكل مجالاتها وتصنيفاتها ــ قد اهتموا اهتماماً كبيراً بالكلمة ــ مفردةً ــ فتتالوا بينتها حرفاً حرفاً في إطار التركيب النحوي، ووضعوا قوانين التغيرات الصرفية والتقليبات الصوتية المؤثرة في المعنى، والمتعلقة بالظواهر اللغوية المتنوعة[3] دون أن يشكل ذلك دراسة واضحة المعالم للجملة العربية التي هي مناط التحليل، وتبعاً لذلك ــ فإن المعروف أيضاً ــ أن الدراسات اللغوية بشأن الجملة العربية لم يطرأ عليها تغيير ملموس، وبقيت تراوح مكانها، حتى أسفرت الدراسات المعمقة المتصلة اتصالاً وثيقاً بمجالات إعجاز القرآن الكريم[4] ــ عن منهجها الجديد ــ المنبثق أساساً من كون الإعجاز في القرآن الكريم نابعاً أصلاً من ثنايا طريقة نظمه وأسلوب تأليفه، وأثر ذلك كله في المضمون الإبلاغي للآية الكريمة وذلك، بلا ريب فتح قد جديد في مجال الدراسات اللغوية العربية والبلاغة على وجه التحديد.

والمؤكد مما سبق ذكره أن نظام اللغة، أو علوم اللغة العربية نظام متكامل، ينبني كما هو معروف على سلّم تصاعدي: صوت وصرف ثم تركيب (نحو) وبذلك فهو نظام تكاملي قائم بالأساس على ذلك الارتباط العضوي بين ما سُمّيَ في اللسانيات الحديثة بمستويات اللغة، ومن هنا نسجل ذلك

---

(١) أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث /حسام البهنساوي/ مكتبة الثقافة الدنية/ القاهرة ١٩٩٨.

(٢) مناهج العلماء في علم الصرف واتجاهاتها في القرنين الثالث والرابع للهجرة /حسن حمدو علي هند/ رسالة دكتوراه إشراف: د. عوني عبد الرؤوف ــ د. عبد الهادي زاهر /عين شمس/ القاهرة ١٩٧٨ ص٤.

(٣) لفتات ومواقف حول الصلة بين النحو والصرف /محمد بركات حمدي/ ص٨٨-٨٦.

(٤) في أصول اللغة والنحو /فؤاد حنا ترزي/ دار الكتب بيروت/ د ط. د ت/ ص١٩٩٦.

السبق اللغوي لأسلافنا في الكثير من القضايا والمباحث اللغوية التي توصلت إليها مناهج البحث اللغوي الحديث، وذلك يستوجب العودة إلى تراثنا اللغوي على ما ينطوي عليه من آراء متطورة تلتقي بلا ريب مع ما توصلت إليه البحوث اللسانية الحديثة، ولربط الماضي بالحاضر، لأن الماضي هو بعض من وجودنا، والحاضر هو بعضه الآخر وبين هذا وذاك تفاعل وتكامل لا خصام ولا صدام(١).

٢- التحليل اللغوي المتكامل ضرورة لسانية:

اللغة: ـ أية لغة ـ عنوان لسيادة الأمة ومنبع أسرارها وأمجادها ماضياً وحاضراً، ورمز تَميُّزِها بين سائر الأمم، وهي ـ بعد هذا وذاك ـ دليل قاطع وحجة دامغة تعكس مستوى رقي الأمة أو انحطاطها، لأن تطور اللغة واستعمالها في شتى مجالات الحياة واستخدام أساليبها الراقية، إشارة وضاءة وانعكاس حي لرقي هذه الأمة وتطورها، ومن هنا كانت عناية الأمم المتحضرة بلغاتها عناية مادية ومعنوية، ولا أدل على ذلك مما عرفه الغرب من تطورات في مجال الدراسات اللسانية، فقد سيطر المنهج الوصفي البنيوي في الدراسات اللغوية لفترة غير قصيرة، ورائده ـ كما هو معلوم ـ السويسري «دي سوسير» رائد المدرسة الوصفية البنيوية الحديثة في أمريكا وأوروبا والشرق العربي(٢)، ثم ظهور المدرسة التوليدية التحويلية في أمريكا ومؤسسها «تشومسكي» وكان لها صداها حيث أحدث ثورة لغوية كبرى في الربع الأخير من القرن العشرين على وجه التحديد. وبهرت العديد من العلماء وكلها مؤشرات تبين ما للغة من أهمية قصوى، وأنها مسايرة لمقتضيات روح العصر بما لها من نفوذ خفي، وسيطرة معنوية تسري سريان الدم في الجسد، فتُحقّق بها الغايات والمآرب التي تعجز الجيوش الجرارة عن تحقيقها.

وإذا سبقت الإشارة إلى تراثنا اللغوي الثري في جميع مستويات التحليل اللساني الحديث، فإنه من البديهي التذكير بما للغة العربية من خصائص لسانية وميزات تركيبية واشتقاقية واقتصاد لغوي، مما يمكنها بكل تأكيد من مسايرة كل تطورات العصر، والتعبير عن تلك التطورات تعبيراً دقيقاً مادياً ومعنوياً في شتى صنوف المعرفة الإنسانية، فإن الواقع وأعني واقع الاستعمال والممارسة الفعلية أي التحليل لهذه اللغة، في جميع مراحل التعليم، لا يستجيب في معظمه لمقتضيات التحليل اللساني الحديث، الذي يهدف أول ما يهدف إلى ولوج المضامين الواردة في التراكيب والنصوص والغوص

---

(١) عروبة الزمان وعروبة المكان /صفوان قدسي/ مجلة اتحاد الكتاب العرب ـ العدد ١٢٢ ـ دمشق ـ حزيران يونيو ١٩٨١ ـ ص٦.

(٢) أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث /حسام البهنساوي/ ص١.

في أعماقها لاستكشاف كل مكنوناتها اعتماداً على علوم اللغة، من صوت وصرف ونحو وبلاغة، دونما فاصل بينها، لأن ذلك البتر يسدّ وجوه استنباط المعاني واستكناه دلالاتها وإشارتها الظاهرة والخفية، والزاد لذلك وافر، ويحتاج إلى توظيف ــ براغماتي نفعي ــ يوصل إلى الغاية في كل تحليل: فهم المضمون. أولاً، والتأثر به سلباً وإيجاباً ثانياً، ثم بثّه في مرحلة أخيرة، بعد أن يكون تأثيره، قد بلغ منتهاه، كل ذلك في ضوء هذا التراث الزاخر وبالاستعانة بما توصل إليه البحث اللساني الحديث، لأن مدرسي اللغة العربية بأمسّ الحاجة اليوم إلى الاستفادة من معطيات اللسانيات الحديثة ليتمكنوا في ضوئها من فهم خصائص بنية اللغة العربية بشكل صحيح، وليفهموا بالتالي تراثهم اللساني بشكل علمي[1]، فقد أضحى هذا التراث لا يشكّل اهتمام الباحثين بالقدر المطلوب، وعند الالتفات إليه، تتملك بوادر الإحجام عنه كل مقبل عليه بدعوى أنه صعب التناول، ومن هنا بداية رحلة الجفاء للتراث الذي فرض التقدير والاحترام على الغرب قبل الشرق، فقد اعتمد النحاة العرب على المعيارية، وكان اتجاهاً سائداً عندهم، حيث وضعوا القواعد وفق قوالب معينة من اللغة، لا يحيدون عنها[2] ويجب أن تُعتمد تلك القوالب في كلام الناس، ما أفضى بهم إلى تخليص اللغة العربية من كل ما من شأنه أن يسرب لحناً أو تحريفاً.

ومما لا شك فيه أيضاً ــ أن النهج التقليدي عند النحاة العرب قد تأكدت صحته[3]. في الكثير من القضايا اللغوية المعاصرة وتوافق مع منها مناهج البحوث اللسانية، بما يدل على أن القواعد التقليدية تمكّنت من إبراز بعض الخصائص المتعلقة بالجملة العربية سواء أكان ذلك في المستوى الدلالي، أم المنطقي الصوتي.

وإذا كان المقام لا يسمح بعرض المقارنات بين منهاج النحاة العرب القدماء، والمناهج الغربية الحديثة كالبنيوية الوظيفية والتوزيعية التي أنجبتها المدرسة البنيوية الأمريكية، والقواعد التوليدية التحويلية لدى «تشومسكي» فإنه قد بات مؤكّداً أن هذه القضايا قد تناولتها كتب النحو العربي عند الخليل بن أحمد، وسيبويه وابن جني، في أبواب النحو والدراسات اللغوية، ولعل خير من يمثل نضج تلك الجهود الجبارة وبلوغها مرحلة الاكتمال هو عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) الذي سبق «تشومسكي» في تحديد الفروق بين السطح والعمق، أي ما هو سطحي وما هو عميق من عناصر التركيب أو الجملة، حين فرق بين النظم والترتيب والبناء والتعليق، إذ جعل النظم على حسب ترتيب

(١) أصالة اللسان العربي /جعفر دك الباب/ مجلة التراث العربي ــ العدد ١٠/ السنة ٣- اتحاد الكتاب العرب دمشق ــ يناير ١٩٨٣ ص٥٤.

(٢) أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث /حسام البهنساوي/ ص٢٤.

(٣) السابق نفسه ص٢٤.

المعاني في النفس(1). وهو ما يوازي البنية العميقة في النحو التوليدي التحويلي، أما البنية السطحية فتتجلى في البناء الذي يحصل بعد الترتيب، اعتماداً على الألفاظ، والتي تشكّل جانب التعليق، وهو الجانب الدلالي الحاصل من هذه الكلمات الواردة في سياق معين. لقد بين الجرجاني مدى اعتماد المكوّن التركيبي على المكوّن الدلالي، حين ربط النحو بالدلالة، فجعل مفهوم نظم الكلام وشرفه وسر البلاغة فيه متوقفاً على وضعه الوضع الذي يقتضيه علم النحو(2)، والعمل على قوانينه وأصوله، ومعرفة مناهجه وحدوده وعدم الزيغ عنها.

ألا تتجلى تكاملية علوم اللغة وشرف القصد منها من خلال ما سبق؟ لقد ذكر الجرجاني الدور الفعال لقواعد التقديم والتأخير والحذف وما إليها، وعلاقتها بالتراكيب النحويّة، بل وما تعلق بالحروف، بحيث يُتوخّى لها الموضع المناسب للمعنى الذي يؤديه الحرف مركّباً مع غيره، لأن كل حرف ينفرد بخصوصيّة في المعنى المناسب له(3)، لأنه لا يحمل معنى في نفسه.

ألا يعني ذلك عدم التفريق بين النحو والبلاغة؟ لقد ذكرنا الحذف والتقديم والتأخير وما إلى ذلك من الموضوعات التي تدرّس في النحو والبلاغة، وأصبح النحو ـ يتحمّل ـ وحده هذه المعاني لدى معظم طلاّبنا، فهو إن عرف مواضيع حذف المبتدأ وجوباً وجوازاً لا يعرف ـ في أغلب الأحيان معاني الحذف ـ ولا تقديرها ولا الغاية من حذفها، ولا تقدير التقدير، وما وراء المعاني من المعاني خفية تتجلّى واضحة مشرقة في ضوء تحليل وافٍ يعتمد على أصغر وحدة في البنية وهي الحرف، ثم البنية بسوابقها ولواحقها، ثم تراكيبها مع غيرها من الكلمات في سياق معيّن تتلوّن بتلوّنه، وتصطبغ بمعان لا يمكن الوقوف عليها إلاّ من خلال معرفة كنهه وما يعتريه من ملابسات.

لقد اعتدنا ـ مع الطلبة على الإعراب المفصّل للكلمات والحروف ـ بمنأى عمّا سبق ذكره فنقرر: حرف جرّ دون معناه مركّباً مع غيره، وهو الذي لا يحمل دلالة إلا في غيره فعل ماضٍ أو مضارع أو أمر، دون مراعاة الزمن للحدث الواقع قرباً أو بعداً من زمن التكلّم، رغم ما لذلك من دقّة لو اعتُمِد في التحليل على مختلف القرائن اللفظية والمعنوية المساعدة على تحديد زمن وقوع الحدث، بالنسبة إلى وقت التحدث، إضافة إلى غياب الإشارة إلى معاني الصيغ الصرفية، وهي قوالب وبُنىً يَردُ ضمنها الكثير من المعاني، الواجب استنباطها منها، مركّبة في سياقها ومقامها، وعدم الإشارة إلى رتبة الفعل، كعنصر أساس في عملية الإسناد، وما للرتبة من دلالة في المعنى، ثم

---

(1) دلائل الإعجاز /عبد القاهر الجرجاني/ تحقيق لجنة بمعرفة الناشر ـ دار القلم للتراث/ الهرم د. ت (د. ط/ ص٤٦-٤٧).

(2) السابق نفسه ص٦٦.

(3) السابق نفسه ص٦٦.

تأتي الأسماء، فهو إما مرفوع على الفاعلية أو منصوب على المفعولية، أو مجرور بعامل لفظي كحروف الجر والإضافة وتنتهي عملية الإعراب.

والواقع أننا بهذا النمط من الإعراب وتحليل الشواهد، قد جعلنا الطالب حبيس قالب معيّنٍ لا يحيد عنه، وقد يظلّ هذا الشاهد النحوي عالقاً بذهنه طوال حياته العلمية، لا يقوى على الخروج من سيطرته، لأنه الأنموذج الحيّ في ذهنه، ولأنه لم يتأثر به إطلاقاً، ولم تتغلغل معانيه إلى أعماق نفسه عن طريق التحليل الحيّ، النابض بالحياة، القائم على استنطاق الحروف والصيغ مركبة ببعضها، فتتداعى المعاني إثرها أمام ناظريْه، وتحرّر كوامنه فينطلق موافقاً مُهلّلاً مقبلاً غير مدبر، أو يستنكر رافضاً محتجّاً، مستنفراً قواه العقلية وخلفياته ومرجعياته الفكرية، ومن هنا تبزغ الشخصية الفذة، وبوادر الإبداع الحقيقي، فضلاً عمّا يُحدثه ذلك المران الفكري في رشاقة النّفس، وصقل للمواهب وتهذيب للأسلوب، وإثراء للزاد اللغوي. ولعلّ إمعان النظر في نظام النحو العربي بدءاً من الصوت وسائر علوم اللغة العربية أمر حتمي تقتضيه المرحلة التي تعرفها هذه اللغة والمتميّزة بالضعف الملحوظ في استعمالها، ويبدو ذلك واضحاً في ضرورة الرّبط بين المستويات الثلاثة للغة، إذ يجب أن يدرس الإدغام مثلاً ـــ كظاهرةٍ من مظاهر التغيرات الصوتية فهو موضوع صوتي صرفي إضافة إلى ما تؤدّيه هذه العملية من دور في التخفيف أثناء النطق بالكلمة، وربط ذلك بالمعاني مع مباني الصرف، أي علم الصيغ ومعانيها، وكيف تمهد لاحقاً لعلم النحو في الإعراب، ومثال ذلك قول أحدهم:

لعلّ عتبك محمود عواقبُهُ ... وربّما صحّت الأجسام بالعلل

فعند إعراب «عواقب» نائب فاعل لاسم المفعول «محمود» ارتكزنا على علم الصرف الذي أمدّنا بكيفية صياغة اسم المفعول، ولماذا احتاج إلى نائب فاعل وليس فاعلاً، ثم معنى البناء للمجهول أو للمفعول وغرضه الإبلاغي، فقد يكون هنا التنويه والإشادة مع جهل المصدر، مما يُحدِث في النفس تطلعاً وفضولاً رغم المعنى الذي يحمله «الحب» وهو درجة معينة من اللوم والتأنيب، ذلك أن معرفة موضع اللفظ تستوجب معرفة معناه، لأن الألفاظ خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها[1]، فينجلي التضاد واضحاً من العتب المحمود وفيه كما نرى إعمال للفكر وإيقاظ للعقل.

ولاشك أن فصل علوم اللغة عن بعضها كان له سيّئ العواقب على مستوى التحصيل والاستيعاب، وأضحت هذه «المفاتيح» أقفالاً مغلقة محكمة الغلق، يذكرها الطالب بعيداً عن وظائفها

(١) السابق نفسه ص٤٩.

ومعانيها، فهي ركام من مصطلحات يحشو بها ذهنه، إذ تسنى له أن يعرفها فقد صادفنا من لا يعرف أقسام البلاغة العربية الثلاثة، ولا يُسمّي مباحثها مفصلة، فضلاً عن أن يعرف علاقة النحو بالبلاغة وأعتقد أن الأجدر بنا تهيئة أنفسنا وتعويدها على التحليل المتكامل القائم على تضافر مستويات اللغة، واكتساب آليات ذلك التحليل بالمعاودة والمران إلى أن تستقيم لنا ولأجيالنا ملكة التحليل السليم، لأننا وبكل اعتزاز أصحاب بيان عربي مُبين بشهادة القرآن الكريم.

٣ـ نماذج تطبيقية (أحاديث نبوية شريفة)

وأقدّمُ ضمن هذا المقال أربعة أحاديث نبويّة ــ من صحيح البخاري ــ محللة وفق منهجٍ متكاملٍ استخْدم بعض علوم العربية، وأعني الصرف والنحو والبلاغة مع مفاهيم اللسانيات الحديثة، للوقوف على شيء من معاني هذه الأحاديث التي رُقّمت ترقيماً تصاعدياً مع خلاصة وجيزة في آخر التحليل، وذلك لما للحدث الشريف من بيان أصيل وأسلوب رفيع، ولغة صافية نقية مشرقة لا يعلوها إلا القرآن الكريم.

الحديث الأول: قوله ﷺ: [أعذَرَ الله إلى امرئ آخَّرَ أجَلَهُ حتّى بلّغه ستّينَ سَنَةً][(١)].

فالحديث تركيب فعلي ماضوي: مثبت مجرّد من القرائن اللفظية، مُركّباً تركيباً متعدداً[(٢)] بتفريع الإسناد، يتعلّق بمسند واحد يتجلّى في ذات الله سبحانه وتعالى.

أما تحليله تحليلاً متكاملاً متضافر العناصر فيعطينا المعاني الآتية:

أعْذَرَ: فعل ماضٍ زيد فيه حرف الهمزة من ــ عَذَرَ الثلاثي المفيد للحجّة التي يُعتذر بها[(٣)]ــ وهو متعدّ بحرف الجرّ، على وزن: ــ أفعلَ ــ الذي من معانيه، ــ إضافة إلى التعدية ــ صيرورة الشيء[(٤)] أي صار كلّ من طُبّق عليه الإعذار دون عُذْر بعد المهلة الممتدة طول عمره فلم يعتذر، ــ وفعلُ أعْذَرَ ــ كما نرى صالح لكل زمان ومكان فهو للماضي الدائم اعتماداً على السّياق اللغوي الذي هو مقصد المتكلّم من إيراد الكلام بل هو الظروف والمواقف والأحداث التي نشأ فيها[(٥)].

الله: لفظ الجلالة ــ فاعل اسم ظاهر في رتبته الاعتيادية[(٦)] وَليَ الفعل مباشرة كعنصرٍ ضروري في التركيب، وإسناد فعل ــ أعذر ــ إلى ذات الله تعالى هو الأصل في المقام، للزيادة في التقرير

---

(١) صحيح البخاري/ عالم الكتب ــ بيروت ــ ط٤ ١٩٨٥. ج:٨ ص١٦٥-١٦٦ حديث ٨.

(٢) مدخل إلى دراسة الجملة العربية /محمود أحمد نحلة/ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ــ بيروت ــ د ط. ١٩٨٨ ــ ص١٨٧.

(٣) لسان العرب /ابن منظور/ دار إحياء التراث العربي ط١، ١٩٨٨/ ج٩ ص١٠٢ ــ مادة: عذر.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب /رضي الدين بن محمد بن الحسن الأستراباذي النحوي/ دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٧٥ ــ ج١ ص٨٣.

(٥) دلالة السّياق /ردّة الله بن ردّة بن ضيف الله الطلحي/ جامعة أم القرى ــ معهد البحوث العلمية ــ مكة المكرمة ــ ط١ ــ ص٥٠.

(٦) المقتضب /المبرّد/ ت: محمد عبد الخالق عضيمة /عالم الكتب ــ بيروت ــ دط. ١٩٨٤ /١/ ١٣٣-١٣٤.

والإيضاح، وتعظيم الخبر، وتمكينه من ذهن المتلقي[١]، لأن باثّ المضمون الإبلاغي هو شخص الرسول ﷺ وما يتلفظ به هو حكمٌ شرعيٌ.

إلى: حرف جرّ، من معانيه انتهاء الغاية في الزمان والمكان، وهو هنا للتّبيين، لأن الموقف في الحديث الوارد فيه بتعلّق بتعجّبٍ أو تفضيل[٢] حيال كل إنسانٍ توافرت فيه شروط الحديث حسب الموقف والمقام.

امرئٍ: اسم مجرور، والجار والمجرور في موضع المفعول به للفعل المتعدي بالهمزة «أعذر» والملاحظ أن المجرور نكرة، لأنها تفيد العموم في مضمون الحديث، ولا تخصُّ واحداً من الجنس دون سائره، ولأنها الأصل في كل الأسماء[٣] لأن الحكم الوارد في التركيب يهمّ كل الجنس البشري.

أخّر: فعل ماضٍ مضعّف العين للتعدية والتكثير[٤]، والذي يعني سياقاً الإمهال الحاصل في طول سنين العمر، وفاعله ضمير مستتر جوازاً يعود على ذات الله تعالى، وإضمار الفاعل من معانيه التعظيم والإيجاز[٥] في تبليغ التقرير (الخبر).

ــ مفعول به: اسم ظاهر في لفظ «أجل» أضيف له الهاء ضمير متصل، والإضافة ههنا من معانيها الملكية أو الخاصية بمعنى إضافة الأجل إلى ضمير الغائب.

ــ حتّى حرف جر، بمعنى «إلى» في المعنى والعمل[٦]، لإفادة الغاية وتعليل الموقف المتمثل في صدر الحديث: «أعذر».

ــ بلّغ: فعل ماض مضعّف العين، والمعنى أن الله تعالى أوصل الإنسان[٧] إلى حدٍ زمنيٍ معيّنٍ، والفاعل مستتر جوازاً على نسق وترتيب الفعل السابق، وللغاية نفسها، أي تعظيم الأمر الوارد وإيجازه، واستوفى مفعوله الأول في الضمير المتصل «الهاء».

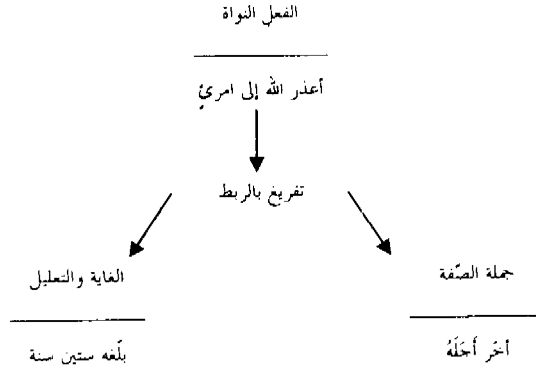
ــ ستّين: مفعول به ثانٍ لأن الفعل متعد إلى اثنين، وقد ورد المفعول به الثاني في لفظٍ من ألفاظ العقود، وهو ملحقٌ بالجمع المذكّر السالم في الإعراب[٨]، والياء والنون علامتا الإلحاق.

---

(١) من بلاغة النظم العربي /عبد العزيز عبد المعطي عرفة/ عالم الكتب ــ بيروت ــ دط ١٩٨٤ /١/١٣٣-١٣٤.
(٢) الجنى الداني في حروف المعاني /الحسن بن قاسم المرادي/ ت: فخر الدين قباوة ــ ومحمود نويم فاضل / دار الآفاق الجديدة/ ط٢ ــ ١٩٨٣ ص٣٨٦.
(٣) المقتضب /المبرّد/ ٤/٢٧٦.
(٤) شرح شافية بن الحاجب /الاستراباذي/ ١/٩٢.
(٥) من بلاغة النظم العربي /عبد العزيز عبد المعطي عرفة /١/١٢٧.
(٦) مغني اللبيب /ابن هشام/ دار الجيل ــ بيروت /ت: حنا الفاخوري ــ ط١ ــ ١٩٩١/١/٢٠٥.
(٧) معجم الأفعال المتعدية بحرف /موسى بن محمد بن الملياني الأحمدي/ دار العلم للملايين ــ بيروت /دط- ١٩٧٩ ص٢١.
(٨) المعجم المفصّل في علم الصرف /راجي الأسمر/ دار الكتب العلمية ــ بيروت /دط- ١٩٩٧ ص٢١٠.

ـ سنة: تمييز للعدد ـ ستين ـ وهو تمييز ذات فسّر غموضاً واقعاً في لفظة قبله، أي لبيان ما قبله من إجمال ذاتٍ، متضمناً معنى «من»(1).

خلاصة الحديث: شكّل الحديث السابق التحليل ابتداءً تقريرياً استوفى عناصره النحوية في وحدة دلالية غرضها الترغيب والترهيب، يمكن الإشارة إليها مشجّرةً على النحو التالي:



وتحليل الحديث بمنهج متكامل أفضى إلى ما يلي:

١ـ جهة فهم الحدث: تجلّى في الوقوف على تقرير نبوي شريف، يتضمن تحذيراً لجميع الناس، في وجوب أخذ الحيطة والحذر، والاتعاظ، قبل موتٍ مباغتٍ يدرك الجميع، إذ لا يليق بمؤمن أن يلقى ربه في ثوب الذنوب والمعاصي، بعد فترة امتحانٍ، دامت ستين سنة. وقد تمحورت عناصر الحديث حول الفعل: «أعذر» الذي عرفنا معناه بالزيادة على معناه الأصلي.

٢ـ الجهة الزمنية للحديث: لمّا كان الفعل حدثاً مقترناً بزمنٍ، فإن تحديد هذا الأخير ـ نسبة إلى زمن التكلّم ـ ضرورة وذلك لما لعامل الزمن من أهميّةٍ. وقد اشتمل هذا الحديث على ثلاثة أفعالٍ، منها واحدٌ محوريّ «أعذر» دارت حوله بقية المعاني، فكان زمنه أفقياً، ممتداً للماضي والحاضر والمستقبل، في غياب القرائن اللفظية التي تعيّنها لجهة زمنيّة معيّنة، وكون الحديث حكماً شرعياً صالحاً لكل زمان ومكان.

٣ـ العلاقات الإسنادية للحديث: ترتيب العناصر النحوية للحديث ترتيبٌ اعتياديٌّ، تقتضيه عناصر الجملة الفعلية، والرتبة تعدّ من أبرز عناصر التحويل(2)، لأنه يُرتَكزُ عليها في تحديد

(1) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك /دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ ط١٦/٢/٢٨٧.

(2) في نحو العربية وتراكيبها /خليل أحمد عمايرة/ عالم المعرفة ـ جدة ـ ط١ـ ١٩٨٤/ص٨٨.

المعاني من التراكيب الواردة على نسق معيّن. وقد تعدى فعل «أعذر» بحرف الجر لأن الموقف للتعجّب أو التفضيل، حيال كل شخص توافرت فيه شروط الحديث، واستوفى معموله في شبه الجملة (جار ومجرور) على سبيل التضمين[(١)].

الحديث الثاني: في قوله ﷺ: [وَجَبَتْ... وَجَبَتْ][(٢)].

ورد هذا الحديث في باب: (الثناء على الأموات) وهو تقرير في غاية الإيجاز والدقّة.

ولمّا كان المعنى متوقفاً على جانبين: لغويّ ـ وتركيبيّ[(٣)]، فإن إشارة عارضة إليهما تساعدُ على استنباط بعض معاني الحديث، من ذلك: «وجب» الثلاثي المثال ـ يجب وجوباً ـ أي لَزِمَ[(٤)]، من باب تحقق الحدث وحصوله واقعاً، ذلك على مستوى اللغة والمعنى المتواضع عليه باللفظ والحديث جملة فعلية، والجملة هي النمط الأفضل للتركيب[(٥)]، وتحليل علاقاتها التركيبية على المستوى البنيتين: السطحية والعميقة يعطينا البيانات التالية:

مرحلة تحديد الألفاظ المناسبة — وَجَبَـ .... ـتْ — الجملة في النطق: بنية سطحية

وَجَبَـ .... ـتْ

مرحلة تحديد المعاني الذهنية (معاني النحو) — الجملة في الذهن: بنية عميقة

مسند فعل ماض — فاعل ضمير مستتر — علامة تأنيث

* عملية الإسناد

(١) العلاقة بين الفعل وحرف الجر /نادیا رمضان النجار/ الدار المصرية ـ الاسكندرية/ ط١ ـ ٢٠٠٠/ ص٧.

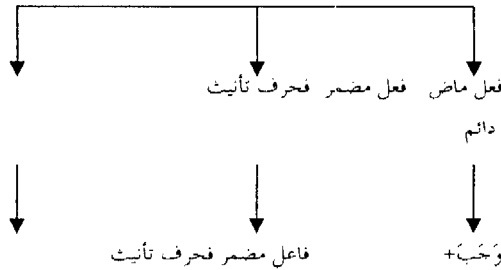
(٢) صحيح البخاري /ج٢/ ٢٢٠٣ ـ حديث: ١٢١.

(٣) أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية/ محمد حسن حسين جبل/ دط ـ د ت/ص١٠٩-١١٠.

(٤) لسان العرب /ابن منظور/ ١٥/ ٢١٥ ـ مادة: وجب.

(٥) محاضرات في الألسنية العامة /فردينان دي سوسير/ ترجمة يوسف غازي ـ مجيد النصر/ المؤسسة الجزائرية للطباعة د ط - د ت/ص١٥٠.

ويتبين لنا، أن التركيب الفعلي قيد التحليل يعتبر من وجهة النظر اللسانية: «أداءً فردياً»، أي كلاماً يجسّد العمل الفردي للإرادة والعقل[1] للمتكلّم، مستخدماً رموز اللغة للتعبير، وهذا الجانب المنطوق الذي يمثل البنية السطحية، ولمّا كان من الواجب إسناد التراكيب إلى اللغة لا إلى الكلام ــ الذي هو أداء فردي ــ فإن ذلك يمكّننا ــ بمساعدة العلاقات السياقية التي تربط بين عناصر التركيب ــ من استجلاء البنية العميقة التالية:



وبالضبط الإعرابي لهذه المكونات تتجلى المعاني التالية:

ــ فعل ماض: بدلالة زمنية أفقية (ماضياً وحاضراً ومستقبلاً) في لفظ: "وجب"، لأن الفعل صادر عن الذي لا ينطقُ عن الهوى ﷺ، وهو تقرير مرتبط بحدث، كلّما تكرر استوجب حضور "الفعل"، ومن هنا كانت الديمومة، ثم علامة تأنيث ــ التاء ــ لا محل لها من الإعراب.

ــ مسند إليه مضمر جوازاً: يتجلى في الضمير المستتر للفعل، في محل رفع، وتصدير الحديث بفعل جاء من باب تأكيد مضمون التقرير، فقد قال الجرجاني بصدد الإضمار: «... وجملة الأمر أنه ليس إعلامك الشيء بغتة مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه، والتقدمة له، لأن ذلك يجري مجرى تكريم الإعلام في التأكيد والإحكام، ومن هنا قالوا: إن الشيء إذا أضمر ثم فُسِّرَ كان ذلك أفخم له من أن يُذكرِ من غير تقدّم إضمار[2]» وهذا الكلام طابق جواب النبي ﷺ لأصحابه حين أثنوا على جنازتيْن مرة إيجاباً وأخرى سلباً، فقال في الحالتين «وجبت» مفسّراً ذلك بوجوب الجنة للجنازة التي نالت الثناء، والنار للتي لم تنلْهُ، إمعاناً في تأكيد هذا التقرير، الذي يحمل في ثناياه الكثير من التشويق

(١) السابق نفسه / ص٢٥.

(٢) دلائل الإعجاز/ ١٦٦.

لمعرفة كنه المسند إليه: «الجنّة أو النار»، والذي دلّت عليه ـ على مستوى البنية السطحية ـ تاء التأنيث.

وإذا كان هذا التركيب الفعلي، «وجبت»، يشكل جملة أصولية بالمفهوم التوليدي التحويلي[١]، فإنه في مستوى الذهن (البنية العميقة) تشكلت لدينا فكرة «الكفاية اللغوية» والقدرة الفائقة على الأداء في غاية الإيجاز والدقة، وذلك أصل وروح وطبع[٢]، في لغة القرآن، بلسان أفصح العرب، فقد ذكر (الجاحظ) أن المهاجرين قالوا: «... يا رسول الله إن الأنصار فضلونا، بأنهم آوَوْا ونصروا وفعلوا وفعلوا... قال النبي ﷺ: أتعرفون ذلك لهم؟ قالوا: «نعم» قال: فإنه ذلك. ليس في الحديث غير هذا، يريد: إن ذاك شكرٌ ومكافأة»[٣].

والخلاصة تتجلى في جهات الحديث التالية:

ـ جهة فهم الحدث: تقرير نبوي، غاية في الإيجاز فيه ترغيب وترهيب، بالأسلوب النبوي المشوّق ومفاده أن أعمال الناس محكومٌ عليها بشهادات الناس، إنْ خيراً وإنْ شراً ليتّعظ أولو الألباب.

ـ الجهة الزمنية للحدث: جملة فعلية وجيزة مثبتة، خالية من القرائن اللفظية، مؤكدة بالمُسند، وهو فعلٌ ماضٍ دالٌ على الديمومة والتجدد، في حياة المؤمنين، وقيمة تربوية خالدة خلود الدّين الإسلامي.

ـ العلاقات الإسنادية: تركيب فعلي بسيط، فيه إضمار المُسند إليه (الفاعل) على سبيل التشويق وتثبيت المضمون، تجلّت عناصره النحوية في رتبتها الاعتيادية: فعلٌ + فاعل + مكملات، وفيه توكيد لفظي، إذ تكرر مرتين طبقاً للموقفين المذكورين، والحديث متفاعل مع آي الذكر الحكيم تفاعلاً بالمعنى، لأن جواب النبي ﷺ كان منطلقه القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ الحج/٧٨.

ـ الحديث الثالث: جاء في قوله ﷺ [كانَ رَجُلٌ يُداينُ الناسَ، فإذا رأى معسِراً قال لفتيانه: تَجَاوزوا عَنْهُ لَعلَّ الله أنْ يَتجاوَزَ عنّا، فتَجَاوَزَ الله عنهُ][٤].

الحديث وارد في باب: «من أنظرَ مُعسِراً»، وقد تصدّره الفعل الناقص «كان» وهو مقيّد بزمنٍ مخصوص[٥] بحيث تكرر في زمن مضى وانقضى وتمثّل في فعل: «يُداينُ» بصيغة المضارع، حوّلت دلالته الزمنية إلى الماضي بعامل «كان» لأنها لِما انقطع، ويُخبرُ بها عن انقضاءِ الصفة

(١) بحوث ألسنية عربية /ميشال زكريا/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع /ط١ ـ ١٩٩٢/ ص٤٩.

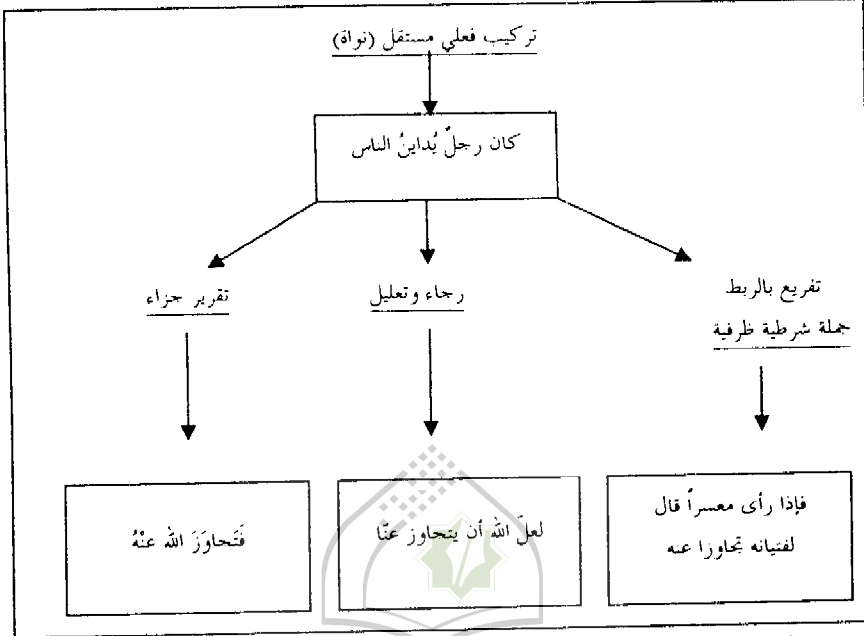
(٢) من بلاغة النظم العربي /عبد العزيز عبد المعطي عرفة /٢/٢١٦.

(٣) البيان والتبيين /ت: درويش جويدي/ المكتبة العصرية ـ بيروت/ ط١- ١٩٩٩/٢/٣٦٧.

(٤) صحيح البخاري /٣/١٢٢/ حديث ٣٠.

(٥) الفعل زمانه وأبنيته /إبراهيم السامرائي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت ـ ط٤/ ١٩٨٦/ص٥٩.

الحادثة من الذات(1)، التي هي اسم كان في الحديث، ولعلّنا نَقِفُ على معنى استمرار الفعل: «يُداينُ» من الدلالة المنطقية القائمة على تحول الفكر من الحقائق الحاضرة إلى حقيقة غائبة(2)، وهي كون هذا الرجل قامٍ «بالفعل المذكور» لمرّاتٍ متوالية في تعامله مع الناس وهو ما يعكسهُ فعلُ الكينونة «كان»، مضافاً إلى الفعلِ مما يُبْرِزُهُ في حيّزٍ زمنيٍّ سِمتُه الاستمرارية في زمن منقطع عن الحاضر. وأمّا مكوّناته فيعكسها المخطط التالي:



والفعل النواة: "يُداينُ" اقتضى جملة من المكونات اللغوية المتفاعلة فيما بينها، ومعطيات العناصر النحوية تتعاون وتتلاقى في إظهار الدلالة لهذا التركيب أي اعتماداً على السياق اللغوي(3)، وذلك على النحو التالي:

ـ تركيب فعلي منسوخ: بـ «كان» التي تفيد اتصاف اسمها بمعنى خبرها، واسمها نكرة بتعظيم الموقف والترغيب فيه، إذ المقصود من كلمة: «رجلٌ»، هو جنس البشر على السواء، وخُصّ واحدٌ منهم للقدوة، وخبر الناسخ «كان» جملة فعلية فعلها مضارع، مرفوع لانتقاء النواصب والجوازم، وفاعله ضمير مستتر فيه يعود على «رجلٍ». والدلالة الزمنية هنا للماضي بواسطة القرينة اللفظية

(1) الأشباه والنظائر في النحو /السيوطي/ ت: عبد العال سالم مكرم/ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ط3ـ 2003/4/33.
(2) اللسانيات وأسسها المعرفية /عبد السلام المسدي/ المؤسسة الوطنية للكتاب/ د ط - د ت/ ص47.
(3) العربية والوظائف النحويّة ـ دراسة في اتساع النظام والأساليب /ممدوح عبد الرحمن الرمالي/ دار المعرفة الجامعية/ د ط ـ د ت/ص218.

«كان» التي هي العامل في هذا التحويل: «كان يُداينُ»، إذ أصبح المضارع للماضي المستمر[1]، بمعنى تكرار فعل المداينة في زمن منقطع عن زمن الحاضر. والفعل «يُداينُ» ـــ داين المزيد بحرف بمعنى أقرضه[2] أي أخذه بالديْن، والصيغة على وزن: «فاعَلَ» التي من معانيها سياقاً: «الرّومُ»[3]، ومعناه القصد في الفعل المذكور، واستوفى مفعوله في لفظة: «النـاس» معرّفة بـ «الـ» الجنسية وهي لاستغراق أفراد الجنس، لأن التعامل بالدَّينِ في الحديث الشريف لم يخصص فئة معينة، بل شمل كل الناس دونما استثناء، وهذا ما يفيده معنى التعريف، لأنه بحثٌ صرفيٌّ صميم يخدم الجملة ويجعلها ذات معانٍ مختلفة.

وبهذا التحليل النحوي الوجيز، أمكن لنا أن نطلع على بعض معاني الركن الأول من هذا الحديث الذي تجسّد في نمطٍ من التراكيب الفعلية البسيطة المنسوخة: «كان رجلٌ يداينُ النـاسَ»، واستنتجنا منه المضمون الإبلاغي، أو الإخبار النبوي: فعلُ المداينة للناس دون تخصيص. ثم تليه مقتضيات الحدث المحوري: «يُداينُ» على النحو التالي:

ـ عطف بالفاء للترتيب المعنوي والذكري[4]: وذلك يفيد ترتيب المعطوف بها على المعطوف عليه في نطاق الحديث عنهما فيما سبق، والمعطوف هنا من الجمل المتلازمة الشرطية، وجاء العطف لاتحاد فعل المعطوف عليه والمعطوف في الزمن[5]، لأن فعل الشرط: «رأى» مسبوقٌ بـ «إذا» الظرفية الشرطية الخاصة بما يُستقبل من الزمن[6]، وهو فعل من أفعال اليقين الدالة على ثبوت الفعل يقيناً، استوفى مفعوله في: «مُعسِراً» مفعول به منصوب، اسم فاعل دال على صفة عارضة[7]، والصيغة دالة على معنيين معاً: العُسْرُ بمعنى الشدة والحاجة الملحة، ثم المتصف بها على وجه الحدوث فهي بذلك غير دائمة. وجملة الجواب: «قال لفتيانه: تجاوزا عنه» مصدرة بماضٍ، في «قال» بمعنى أمر أو تلفظ وحكم[8]، ثم مقول القول: اشتمل على متعلقين بالفعل قال:

(1) اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية /محمد عبد الرحمن الريحاني/ دار قباء للطبع والنشر والتوزيع /د ط ـ د ت ١٩٩٨/ ص٢٤٥.
(2) لسان العرب/ابن منظور/٤/٤٥٩/ مادة: دَيَن.
(3) الممتع في التصريف /ابن عصفور/ ت: فخر الدين قباوة/ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط٣ ـ ١٩٧٨ /١٨٢.
(4) النحو الوافي /عباس حسن /دار المعارف ، مصر /ط٥ ـ دت /٣/ ٥٧٣.
(5) السابق نفسه: ٣/٦٤٢.
(6) الجنى الداني في حروف المعاني /المرادي/ ص ٣٦٧.
(7) النحو الوافي /عباس حن /٣/ ١٠٢.
(8) المعجم المفصل في النحو العربي /عزيزة فوال بابتي /دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط١ ـ ١٩٩٢ /٢/ ٧٩٠.

جار ومجرور، فأمر صريح في [تجاوزوا] من: جوز الثلاثي المزيد بحرفين على وزن: تفاعل لمعنى مشاركة أمرين فصاعداً[1]، وهي صيغة متعدية بحرف الجر «عن» الذي من معانيه: المجاوزة والاستعلاء وفقاً للمقام الواردة فيه، والمتمثل في إمهال المدْينْ إلى حين.

ترجّ وتعليل: مبدوء بـ «لعلّ» حرف مشبه بالفعل ـ من النواسخ الحرفية ـ للترجي أي رجاء وقوع خبره، والترجي كما هو معلوم ممكن الوقوع والحدوث عكس التمني /ليْتَ/ واستوفي اسمه في لفظ الجلالة ـ منصوب وهو حكمه الإعرابي، أما خبر «لعلّ» فواقع جملة مصدرية ـ مسبوقة ـ بأنْ الناصبة للمضارع، ولا تقع مع الفعل حالاً، وإنما للمستقبل[2] لأن فعل الرجاء لا يتحقق ـ إن تحقق ـ إلا فيما يستقبل من الزمن.

وجملة الترجي: (لعل الله أنْ يَتَجَاوزَ عنّا) تعليليه للجملة الشرطية السالفة لأنها علاقة مسبّب لسبب، فحواه وجود عمل بِرّ: (مراعاة أوضاع المعسر العاجز)، يُرتَجى منه مغفرة وتجاوز من الله تعالى فيما سلف من ذنوب وخطايا.

جزاء (تقرير نبوي): تركيب فعلي بعناصره المعتادة (فتجاوز الله عنه والفعل ورد بالصيغة المتناولة في الحديث السابق أي: تَفَاعَل ـ فاعله لفظ الجلالة، ثم حرف الجرّ «عن» للغرض نفسه أي المجاورة والاستعلاء.

ومن التحليل السابق للعلاقات التركيبية للحديث، انجلت بعض ملامحه الأسلوبية ـ نذكرها في الآتي:

المثل في البيان النبوي: ويطلق على صورة المشبه به بـ"المركب" إذ تُنتزع منه قصة ماضية تُسرد قصد الترغيب، ويُتعظ بها في الأحوال المشابهة، وقصة الرجل الذي ذكره الحديث صورة حيّة لذلك.

التوكيد بالتكرار: لأن المقام مقام ترغيب، ودعوة للإقبال على هذا العمل، فقد تكرر فعل «تجاوز» ثلاث مرات بالصيغة نفسها، وللمعنى نفسه، باختلاف المسند إليه وذلك كما لي: «تجاوزنا عنه» ـ رجاء التجاوز عنا «فتجاوز الله عنا» ذلك هو مضمون التوكيد الوارد مكرراً باللفظ، ولا يقصد به التوكيد الاصطلاحي في النحو.

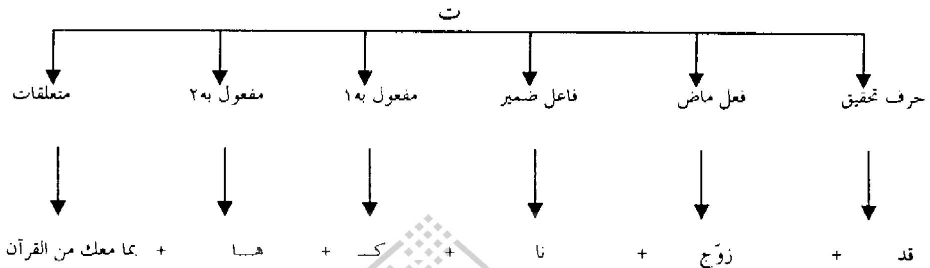
استعارة الأفعال باعتبار الزمن: فقد بين التحليل دلالة المضارع «يداين» الزمنية التي تحولت للماضي المنقطع عن زمن الحاضر بقرينة «كان» ثم الأمر في «تجاوزوا» وبعد أمر صريح وارد

(١) شرح شافية ابن لي الحاجب /الاسترابادي/٨/ ٩٩.
(٢) المقتضب المبرّد /ج٢/ ٣٠.

في محل نصب مقول القول على سبيل الحكاية فهو ضمن سياق الماضي أيضاً، ثم المضارع الوارد خبراً للناسخ الحر في لعلّ في قوله: (لعل الله أنْ يتجاوز عنا) ثم الماضي: فتجاوز عنا وكل الأفعال في سياق الحكاية وهي كلها للماضي المنقطع.

الحديث الرابع: قوله ﷺ: {قد زوجناكها بما معك من القرآن}[1].

ورد هذا الحديث في باب: «وكالة المرأة في الإمام في النكاح» وكان استجابة من رسول الله ﷺ للرجل الذي طلب الزواج من امرأة وهبت نفسها للنبي ـ قائلاً له: «زوّجنيها» ـ[2] فلم ترفض المرأة ذلك وعناصره النحوية مشجراً تكون على النحو التالي:



ويتبين من خلال العلاقات التركيبية أن فعل «زوّج» فعل إنجازي أو غرضي[3]، لأنه تقرير تشريعي (نبوي) هدفه إصدار حكم، فقد دلّ على زمن الحاضر بأقل مظهر محدد للوقت[4] ولأنه تقرير ديني فهو لكل زمان، غير أن تعيينه للحاضر يستفاد بقرينة قد[5] وكون الفعل «زوّج» وارداً في تركيب إنشائي ما يماثل ألفاظ: بِعْتُ ـ اشْتَرَيْتُ ـ وأما تحليل العناصر تحليلاً نحوياً فيعطينا المعاني التالية:

حرف تحقيق: «قد» لأنها تصدرت الحديث، ووالاها فعل ماض بصيغة «فعّل» الدالة على التعدية في هذا المقام.

فعل ماض: «زوّج» فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بضمير رفع متحرك «نا».

---

(١) صحيح البخاري/٣/٢٠٣/ حديث: ٤٠.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري /ابن حجر العسقلاني/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت ـ ط، و ت/٤/٣٧٣.

(٣) استراتيجيات الخطاب ـ مقاربة لغوية تداولية /عبد الهادي بن ظافر الشهري/ دار الكتاب الجديد المتحدة/ بيروت -ط١-٢٠٠٤ ص١٥٦.

(٤) اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية /محمد عبد الرحمن الريحاني/ ص٢١٣.

(٥) الإنصاف في مسائل الخلاف /ابن الأنباري/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ دار الجليل ـ ط و ت ١٩٨٤/٢/٢١٢.

مسند إليه: «نا» ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، وتعريف المسند إليه لأغراض بلاغية منها تمام الفائدة[1] (كونه حكماً نبوياً شريفاً، وموافقة المقال للمقام، لأن المخاطب هو شخص الرسولﷺ.

مفعول به أول: «كـ» ضمير متصل مبني محل نصب للفعل المتعدي المضعف «زوّج».

مفعول به ثانٍ: «ها» ضمير متصل مبني في محل نصب.

متعلقات: «بما» جار ومجرور والباء فيه للاستعانة مع الاسم الموصول الواقع في محل جرّ بحرف الجرّ ـ و«ما» الموصولة مستعملة لغير العاقل مقاماً.

صلة موصول: «معك» شبه جملة ـ لا محل لها من الإعراب.

متعلقان: «من القرآن» جار ومجرور ـ من للتبعيض والتجزئة كما هو واضح لأن السائل لا يحفظ القرآن كله.

وتحليل جهات هذا الحدث تعطينا مايلي:

جهة فهم المعنى: «معنى الحدث» سنة نبوية مقررة ـ في هذا الحديث ـ وتتجلى في الزواج بأيسر التكاليف، وقد لا توجد تماماً كما هو الحال هنا، إذ تتم بما تيسّر للسائل من آي الذكر الحكيم.

الجهة الزمنية للحدث: تجلت في زمن الحاضر ـ وهو فعل الإنجاز الغرضي في لفظ «زوّجنا» بقرينتين: لفظية في «قد» التي تعيّن الماضي للحال، ومعنوية تمثلت في مقام الخطاب ـ مقام إنشاء ـ وبإصدار حكم أو تقرير.

العلاقات الإسنادية: اقتضى تضعيف الفعل التعدية إلى اثنين ضميرين متصلين، إضافة إلى المتعلقات، وهي مكملات وضمائم تتعلق بمعنى الفعل، لاكتمال الدلالة التي تضمنها هذا التركيب الفعلي، مع موافقة كل عناصره النحوية لمقتضيات الجملة الفعلية ونتيجة لذلك أمكن الوقوف على سمة أسلوبية ظهرت في استعمال الضمائر لتحقيق «التماسك النصي» لأن تشكيل المعنى وتجسيده يعتمد بالأساس على الضمائر داخل التركيب، فيتحقق بذلك التماسك الداخلي والخارجي[2] لأن هذه الضمائر تُحيلُ على عناصر سبق ذكرها، وقد مر بنا ضمير المتكلم: «نا» مسنداً إليه وفيه التفات، إذ عدلَ ﷺ عن استعمال ضمير المتكلم المفرد، إلى ضمير جماعة المتكلمين، لأن الموقف يستوجب تقريراً أو حكماً شرعياً من الذات النبوية

(١) من بلاغة النظم العربي/ عبد العزيز عبد المعطي عرفة /١/ ١٣٩.
(٢) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق /صبحي ابراهيم الفقي/ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة/ د.ط./د.ت/١/١٦١.

الشريفة، ثم ضمير المخاطب للغائب وسُمّيَ: العدول بالإضمار في موقف الإظهـــار[1]، لأن الضميرين يعودان على شخصيين معروفين سياقاً وهما: المرأة التي عرضت نفــسها علـــى النبي ﷺ ثم طالب الزواج منها، وذلك لتمكين الخبر من نفس السامع وتشويقه إليـــه، فكـــان الحديث بهذه السمات في غاية الدقة والإنجاز.

تفاعل الحديث مع القرآن الكريم: لأنه شارح ومفسر لآياته البينات، فقد تفاعل هذا الحديث باللفظ والمعنى، من ذلك ــ جملة زوجناكها ــ فقد وردت في الآية الكريمة التاليـــة: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّـــهِ مَفْعُـــولاً﴾ [الأحزاب: ٣٧].

الخاتمة:

لقد تبين لنا من خلال هذا المقال أن التكاملية في التحليل اللغوي، منهج تقتضيه النصوص الثرية بمعانيها، والغنية بغزارتها اللغوية، وذلك ما للغة العربية من خصائص لسانية أدركها السلف الصالح المقتدر، بحسه اللغوي الرفيع، وحذقه في الإلمام بكل ما يتعلق بلغة القـــرآن الكـــريم وبقيـــت آراؤه تساير الحقب الزمنية المتوالية إلى يومنا هذا، وتسير جنباً إلى جنب مع مستحدثات العلـــوم اللـــسانية الحديثة، وقد تمكنا من الوقوف على بعض النتائج نذكرها مرتبة في الآتي:

١ــ ربط علوم اللغة العربية ببعضها البعض، وعدم التفريق بينها منذ العهود الأولى ودراســـتها لاكتساب آلية التحليل المتكامل.

٢ــ التعود على استعمال هذه العلوم استعمالاً وظيفياً يمكن من التحليـــل والتركيـــب والمقارنـــة واستنتاج المعاني ثم التعليق عليها.

٣ــ الاطلاع قد الاستطاعة على مصنفات التراث في مجالات علوم اللسان العربي، واســـتيعابه، وفهم مصطلحاته، واستعمالها في مجالات التحليل اللساني بما يقابلها في البحوث اللغوية الحديثة.

---

(١) جواهر البلاغة/ أحمد الهاشمي/ مكتب الآداب القاهرة/ ط.د.ت.١٩٩٥، ص ٩٩.

٤ــ تبين أنه لا تعارض بين معطيات التراث اللغوية، وما توصل إليه البحث اللساني الحديث بل تكامل وانسجام، ما يقتضي فهمه، ثم الإقبال على كل مستجد في هذا المجال ليساير التطورات الحاصلة في البحوث اللغوية المعاصرة.

٥ــ الربط بين النحو والبلاغة: وبقية مستويات اللغة العربية أمر حيوي، والمداومة على تُحرر مستعملة من القوالب الجاهزة في التحليل، ويثير فيه كوامن البحث والإطلاع والتذوّق.

٦ــ التعامل في التحليل اللغوي المتكامل مع النصوص العربية الرفيعة المستوى شكلاً ومضموناً، لأن البلاغة العربية تكون ذات معنى إذا استعملت في إطار اللغة العربية بجميع فروعها، من غير فصلٍ عن الأدب والنقد، والنحو والصرف وفقه اللغة، ولهذا كانت البلاغة نضرة عندما درسها البلاغيون في ضوء علوم العربية، من غير إقحام في المواقف الفلسفية والمتاهات المرتبطة بالمنطق وعلم النفس(١).

٧ــ الحرص على تكوين الذوق الأدبي الرفيع لدى المنتمين للعربية لأنه الدافع الأقوى والمحفّز الدائم على الغوص في ثنايا النصوص ذات المضامين السامية الرفيعة، ذلك أن اللغة ليست رموزاً من نوع الرموز الرياضية المجردة، بل إن كل كلمة فيها مشحونة بفكر ووجدان، تولّد من فكر إسلافنا ووجدانهم على مدى التاريخ(٢).



(١) *لفتات ومواقف حول الصلة بين النحو والصرف/ محمد بركات حمدي/ ص٦١.*

(٢) *عروبة الزمان والمكان/ صفوان قدسي/ مجلة اتحاد الكتاب عدد ١٢٢ ص ٧.*



المصادر والمراجع والدوريات:

١ ــ اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية/ محمد عبد الرحمن الريحاني/ دار قباء للطبع والنشر والتوزيع د.ط. ١٩٩٨.

٢ ــ أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية/ محمد حسن ــ حسين جبل/ د.ت.د.ط.

٣ ــ الإنصاف في مسائل الخلاف /ابن الأنباري/ ت:محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الجيل /د.ط ــ د ت ــ ١٩٨٢.

٤ ــ الأشباه والنظائر في النحو/ السيوطي / ت: عبدالعال سالم مكرم/ عالم الكتب ــ القاهرة ط٣ ــ ٢٠٠٣.

٥ ــ أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث /حسام البهنساوي/ مكتبة الثقافة الدينية ــ القاهرة ــ د.ت.د.ط. ١٩٩٤.

٦ ــ بحوث ألسنية عربية / ميشال زكريا/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١ ــ ١٩٩٤.

٧ ــ البيان والتبيين /الجاحظ/ ت:درويش جويدي/ المكتبة العصرية ــ بيروت ط١ ــ ١٩٩٩.

٨ ــ الجنى الدّاني في حروف المعاني / الحسن بن قاسم المُرادي/ت:فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل /دار الآفاق الجديدة/ بيروت ــ ط٢ ــ ١٩٨٣.

٩ ــ جواهر البلاغة / أحمد الهاشمي/ مكتبة الآداب القاهرة/ د.ط.د.ت:١٩٩٩.

١٠ ــ دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني/ ت:لجنة بمعرفة الناشر/ دار القلم للتراث/ الهرم ــ د.ت.د.ط.

١١ ــ دلالة السياق/ ردة ا لله بن ردّة بن صيف الله الطلحي/ جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية ــ مكة ــ ط١ د.ت.

١٢ ــ استراتيجيات الخطاب /مقارنة لغوية تداولية/ عبد الهادي بن ظافر الشهري دار الكتاب الجديد المتحدة ــ بيروت ــ ط١ ــ ٢٠٠٤.

١٣ ــ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك/ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ــ ط١٦ د.ت.

١٤ ــ شرح شافية ابن الحاجب لرضيّ الدين الاستراباذي النحوي / دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ د.ط. ١٩٧١.

١٥ ــ صحيح البخاري / عالم الكتب ــ بيروت ــ ط٤ ــ ١٩٨٥ ــ د.ت.

١٦ ــ علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق صبحي إبراهيم الفقي / دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ــ القاهرة ــ د.ط.د.ت.

١٧ ــ العربية والوظائف النحوية ــ دراسة في اتساع النظام والأساليب / ممدوح عبد الرحمن الرمالي/ دار المعرفة الجامعية ــ د.ط ــ د.ت.

١٨ ــ العلاقة بين الفعل وحرف الجرّ / نادية رمضان النجار /الدار المصرية الإسكندرية ط١ ــ ٢٠٠٠.

١٩ ــ فتح الباري بشرح صحيح البخاري /ابن حجر العسقلاني/ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت ــ د.ط.د.ت.

٢٠ ــ في أصول اللغة والنحو /فؤاد حنا ترزي / دار الكتاب ــ بيروت / د.ط ــ د.ت.

٢١ ــ في نحو العربية وتراكيبها/ خليل أحمد عمايرة/ عالم المعرفة ــ جدة ــ ط١ ــ ١٩٨٤.

٢٢ ـ الفعل : زمانه وأبنيته/ إبراهيم السامرائي/ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط٤ ـ ١٩٨٦.
٢٣ ـ اللّسانيات وأسسها المعرفية / عبد السلام المسدّي/ المؤسسة الوطنية للكتاب د.ت.د.ط.
٢٤ ـ لسان العرب / ابن منظور/ دار إحياء التراث العربي/ ـ ط١ ـ ١٩٨٨.
٢٥ ـ لفتات ومواقف حول الصّلة بين النحو والصّرف/ محمد بركات حمدي / مكتبة الرسالة ـ عمّان ـ ١٩٧٨ ـ د.ط.
٢٦ ـ مدخل إلى دراسة الجملة العربية / محمود أحمد نحلة / دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ د.ط. ١٩٨٨.
٢٧ ـ معجم الأفعال المتعدية بحرف /موسى بن محمد المياني الأحمدي / دار العلم للملايين ـ بيروت ـ د.ط. ١٩٧٥.
٢٨ ـ مغني اللبيب / ابن هشام/ ت: حنا الفاخوري/ دار الجيل بيروت ـ ط١ ـ ١٩٩١.
٢٩ ـ محاضرات في الألسنية العامة / فردينان دي سوسير/ ترجمة: يوسف غازي ـ مجيد النصر المؤسسة الجزائرية للطباعة. د.ط.د.ت.
٣٠ ـ المقتضب / المبرّد/ ت:محمد عبد الخالق عُضيمة/ عالم الكتب ـ بيروت ـ د.ط ـ د.ت.
٣١ ـ الممتع في التصريف /ابن عصفور/ت:فخر الدين قباوة/ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط٣ ـ ١٩٧٨.
٣٢ ـ المعجم المفصل في النحو العربي / عزيزة فوال بابتي/ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط١
٣٣ ـ من بلاغة النظم العربي / عبد العزيز عبد المعطي عرفة / عالم الكتب / بيروت د.ط.١٩٨٤.
٣٤ ـ النحو الوافي / عباس حسن / دار المعارف ـ بمصر /ط٥ . د.ت.

الرسائل الجامعية والدّوريات:

١ ـ مناهج العلماء في علم الصّرف واتجاهاتها في القرنين الثالث والرابع للهجرة حسن حمدو علي هند/ رسالة دكتوراة إشراف: د.عوني عبد الرؤوف ـ د.عبد الهادي زاهر/ عين شمس القاهرة ـ ١٩٧٨.
٢ ـ الموقف الأدبي ـ اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق ـ العدد ١٢٢ ـ حزيران يونيو ١٩٨١.
٣ ـ مجلة التراث العربي ـ العدد: ١٠ ـ السنة ٣ يناير ١٩٨٣ ـ اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق.

النثر الفني ونقده عند العرب من الشفاهية إلى الكتابية

الدكتور: مصطفى البشيرقط (*)



أجدني محتاجاً بادئ ذي بدء إلى أن أدفع مقولة قد ملكت الأفئدة والألباب على عموميتها، حتى بات الفكاك منها أشد على المرء من خرط القتاد، تلك المقولة هي أن «الشعر ديوان العرب»، والحقيقة أن هذه المقولة إذا كانت تنطبق على العصر الجاهلي، وحقبة من العصر الإسلامي لطبيعة ثقافتهما الشفاهية المناسبة للبداوة، فإنها لا تنطبق على ما تلاها من عصور الأدب العربي، التي غدا فيها النثر من ديوان العرب أيضاً بعدما زاحم الشعر في مكانته التي تربع عليها لسنين طوال، على اعتبار أن النثر بطبيعة بعض أجناسه الكتابية يعد الوجه الأنسب للحضارة التي بدأت تلقي بظلالها على المجتمع العربي منذ بزوغ الإسلام.

ولقد ثار جدل بين الباحثين والدارسين للأدب العربي حول السؤال الآتي:

أيهما أسبق في الظهور: الشعر أم النثر الفني؟ ولماذا؟ وهو السؤال الذي سوف يفضي فيما بعد إلى سؤال آخر استغرق حقبة مديدة من تاريخ النقد العربي، كما استغرق جهد كثير من النقاد حول: أيهما أفضل الشعر أم النثر؟

وإجابة عن السؤال الأول رأى عبد الكريم النهشلي (ت ٤٠٣هـ) أسبقية النثر على الشعر، إذ ينسب إلى بعض العلماء بالعربية قوله: «أصل الكلام منثور، ثم تعقبت العرب ذلك، واحتاجت إلى الغناء بأفعالها وذكر سابقيها ووقائعها وتضمين مآثرها....»[1]، ثم أكد هذا الرأي ووافقه في موضع

(*) أستاذ في جامعة المسيلة ـــ الجزائر.

(١) الممتع في صنعة الشعر: للنهشلي، ص: ١١.

آخر فقال: «ولما رأت العرب المنثور يند عليهم، ويتفلت من أيديهم، ولم يكن لهم كتاب يتضمن أفعالهم، تدبروا الأوزان والأعاريض، فأخرجوا الكلام أحسن مخرج بأساليب الغناء، فجاءهم مستوياً، ورأوه باقياً على مر الأيام، فألفوا ذلك وسموه شعراً»[١]، ولسنا ندري ما المقصود بالنثر في كلام النهشلي؛ هل هو النثر العادي، أم النثر الفني، لأن كلامه في هذا الجانب يكتنفه الغموض[٢].

غير أن الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) له رأي صريح في أسبقية النثر الفني على الشعر؛ فقد وجد النثر أولاً، ثم جاء بعده الشعر شيئاً فشيئاً، إذ كان يعرض للناس في تضاعيف الكلام، ثم استحسنه الناس وتتبعوه وتعلموه، يقول: « إنه (الشعر) اتفق في الأصل غير مقصود إليه على ما يعرض من أصناف النظام في تضاعيف الكلام، ثم لما استحسنوه واستطابوه، ورأو أنه تألفه الأسماع، وتقبله النفوس، تتبعوه من بعد وتعلموه»[٣]، ولا بد أن الكلام إذا ارتقى لدرجة أن يصير موزوناً من غير قصد، ويرد شعراً في بعض فقراته، يكون قد بلغ مستوى من التطور يصل به مرحلة النثر الفني، ثم أعقب ذلك ظهور الشعر واهتمام الناس به.

وعكس هذا الرأي ذهب إليه بعض المستشرقين[٤]، وشايعهم في ذلك الدكتور طه حسين الذي رأى أن العرب في الجاهلية كانوا يعيشون عيشة بدائية أولية، والحياة الأولية لا تتطلب النثر الفني لأنه لغة العقل بقدر ما تتطلب الشعر لأنه لغة العاطفة والخيال[٥].

ومهما يكن من صحة هذا الرأي أو ذاك، فقد أثر عن الجاهليين أجناس نثرية؛ منها الخطابة كخطب الوفود العربية عند كسرى ملك الفرس[٦]، ويلحق بالخطابة ما يعرف بسجع الكهان، كما أثر عنهم بعض الوصايا، والأمثال والحكم، وبعض القصص التي يرونها في أسمارهم حول أيامهم وحروبهم مما هو مبثوث في مصادر تراثنا الأدبي.

غير أن هذه المادة النثرية التي وصلت إلينا من العصر الجاهلي كانت مدعاة للشك من الباحثين والدارسين، على اعتبار أن الخطاب النثري الجاهلي ظل شفاهياً يتداوله الرواة حقبة من الزمن، ولم يدخل حيز «الكتابية» إلا أواخر القرن الثاني الهجري، مما جعله يتعرض للكثير من التحريف والتزييف، فضلاً عن ضياع كثير من نصوصه لصعوبة حفظها بالاستناد إلى قول أبي عمرو بن

(١) *الممتع في صنعة الشعر: للنهشلي*، ص ١٨.
(٢) *ينظر الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي: د/بشير خلدون*، ص: ٥٢.
(٣) *إعجاز القرآن: للباقلاني*، ١ /١١٨.
(٤) *ينظر النثر الفني في القرن الرابع الهجري: د/ زكي مبارك*، ١ /٣٧ وما بعدها.
(٥) *ينظر من تاريخ الأدب العربي: لطه حسين*، ٢ /٤١٤، ومن حديث الشعر والنثر: لطه حسين، ص: ٢٢ ـ ٢٤، وينظر رأي مخالف في كتاب: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي: لمحمد هاشم عطية، ص: ٥٨ ـ ٦٦.
(٦) *ينظر العقد الفريد: لابن عبد ربه*، ٢ /٤ وما بعدها.

العلاء (ت ١٥٤هـ): «ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير»(١)، وقول أبي عمرو بن العلاء هذا ينطبق على الشعر والنثر على حد سواء.

وإذا كان الشعر الجاهلي قد تعرض للضياع والانتحال، فإن ذلك ينطبق بدرجة أكبر على النثر، على اعتبار أن الشعر أيسر وأسهل على الذاكرة في الحفظ من النثر، لما في الشعر من موسيقى الوزن والقافية، وهي تعين على الاستظهار والاستذكار، وليس كذلك النثر، ولذلك قال عبد الصمد بن الفضل الرقاشي(٢):

«ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحتفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره»(٣).

ومعنى ذلك أن الخطاب النثري الجاهلي قد خضع للنزعة «الشفاهية» مدة غير قليلة مثلاً في الخطابة، والوصايا، والأمثال والحكم، والقصص وهي بطبيعتها الأولية شفاهية تعتمد على «السماع» قبل أن يدخل حيز «الكتابية»(٤) التي تعتمد على «القراءة» ممثلاً ذلك في الرسائل بأنواعها، وليس معنى ذلك أن عرب ما قبل الإسلام جهلوا الكتابة، فقد كان الخط والكتابة شائعين بعض الشيوع في بلاد العرب، وفي المناطق المتحضرة منها على وجه الخصوص، ولكن معرفة الكتابة كانت بسيطة لا تعدو بعض الأغراض التجارية أو السياسية(٥)، و«أما الأعمال الأدبية فلم تكن تدون إلا نادراً»(٦)، وبذلك فإن الكتابة لم تكن تشكل ظاهرة حضارية في ذلك العصر.

وإذا ما تلمسنا بعض خصائص الخطاب النثري الجاهلي فإننا نجده قوي اللفظ، سطحي الفكرة، ينزع إلى الإنجاز، والموسيقى في الجملة والأسلوب، ويرسل مقطعاً لا يربط بين أفكاره رابط، وهو ما يتناسب مع الثقافة الشفاهية التي تقوم على افتتان المتكلم بحسن ما يقول، وافتتان المستمع بحسن ما يسمع.

لذلك يمكن الترجيح أن الخطاب النثري في العصر الجاهلي قد تولد من رحم الخطاب الشعري، إذ كان كلاهما يخضع للنزعة «الإنشادية» المعتمدة على السماع، والتي من أهم عناصرها تأثير

---

(١) طبقات الشعراء: لابن سلام الجمحي، ص: ٣٤.
(٢) هو عبد الصمد بن الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي، كان خطيباً، قاصاً، سجاعاً، روى له الجاحظ كثيراً، ينظر البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ١١٩، ٢٨٧، ٢١٩، ٣٠٨.
(٣) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ٢٨٧.
(٤) في الشفاهية والكتابية وموقع الأدب منهما ينظر كتاب: الشفاهية والكتابية: والترج. أونج، ص/ ١٣ وما بعدها من مقدمة المترجم، ومقال القلم واللسان: د/جابر عصفور، ص: ٧٣ ـ ٧.
(٥) ينظر العصر الجاهلي: لشوقي ضيف، ص: ٣٩٨.
(٦) مصادر الأدب في المكتبة العربية

الألفاظ بإيقاعها وجرسها أكثر من تأثيرها بمعانيها ومدلولاتها[1]، وهذا التقارب الشديد بين الخطابين الشعري والنثري من حيث النشأة، والخصائص جعلت كثيراً من النقاد العرب القدامى يجدون صعوبة في التفريق بينهما، فحصروا هذا الفرق غالباً في عنصري «الوزن والقافية» دون النظر إلى طبيعة التركيب اللغوي لكل منهما.

يعكس ذلك جلياً ما سمي في ذلك العصر بسجع الكهان ذي الموسيقى مثل «قوافي الشعر»، لأن الجامع بينهما هو النزعة الشفاهية، لذلك ربط العرب بين الكهان والشعر، لأنهم ينطقون كلاماً يشبه الشعر، أو يختلط فيه السجع بالشعر، حتى يصعب التفريق فيها بين ما هو شعري وما هو نثري، وهو تمضي على هذا النحو «أيها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت، إن في السماء لخبرا، وإن في الأرض لعبرا، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تمور، وبحار تغور، أقسم قس قسماً حتماً، لئن كان في الأمر رضا ليكنن سخطا، إن لله لدينا هو أحب إلي من دينكم الذي أنتم عليه. ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون؛ أرضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا!... في الذاهبين الأولين من القرون لنا بصائر...»[2].

وقد تطور الخطاب النثري في الأدب العربي مع تطور الحياة العقلية والحضارية للأمة العربية، إذ بمجيء الإسلام ازداد الاهتمام بالكتابة، لأن «الانتقال من النزعة الشفاهية إلى النزعة الكتابية على مستوى الإبداع والفكر قد حدث مع نزول القرآن الكريم، وأن القرآن الكريم هو النموذج الكتابي الأول الذي يفارق نماذج الشفاهية بإعجازه، وينتقل بالعقل العربي الذي يتلقاه، ويتوجه إليه من حال البداوة إلى حال الحضارة، من حال الوعي بالقبيلة، إلى حال الوعي بالأمة، من حال الاستجابة العفوية إلى الطبيعة إلى حال البناء المعقد للثقافة، ويكتمل معنى هذه الدلالة الرمزية حين نضع في اعتبارنا أن أول ما أنزل من القرآن الكريم كان أمراً بممارسة فعل القراءة الذي هو الوجه الآخر لفعل الكتابة»[3].

وقد نشط الخطاب النثري ذو الصبغة الكتابية كالترسل إبان ظهور الدعوة الإسلامية ليؤدي وظيفة تبليغ الدين الجديد، على نحو ما يظهر في رسائل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى ملوك ذلك الوقت يدعوهم فيها الإسلام[4]، كما نشط الترسل بين الخلفاء الراشدين وولاتهم على الأمصار.

---

(١) ينظر الشعر الجاهلي: لفؤاد أفرام البستاني، ص: ١٨ وما بعدها.
(٢) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: للبغدادي، ٩ /١٨٩.
(٣) مقال القلم واللسان: د/جابر عصفور، ص: ٧٦.
(٤) ينظر إعجاز القرآن: للباقلاني، ١ /٢٣٧ ـ٢٣٨، والبداية والنهاية: لابن كثير، ٤ /٢٦٢ ـ ٢٧٢.



وكانت الرسائل في هذا العصر تحلى بآيات القرآن الكريم، والمأثور من الأمثال والأشعار، وتتميز بجزالة اللفظ وفصاحته، والابتعاد عن التكليف والتصنع.

وفي عهد الرسائل في هذا العصر دونت الدواوين[١]، وتميزت الرسالة الديوانية في عهد معاوية الذي خصص ديواناً للرسائل[٢]، ثم تلا ذلك ظهور الرسائل الإخوانية في العصر الأموي، وتطور الرسائل الإخوانية إلى الأدبية في العصر العباسي، وهكذا «لم يعد الشعر وسيلة للعلم والمعرفة، بل انتقلت وظيفته إلى فن آخر ظهور وتطور بظهور الحضارة، ومعرفة الكتابة، هو الكتاب، وصار الكتاب أو الرسالة هي التي تحمل رسالة الفكر والمعرفة لا الشعر، ولا عجب إن قيل إذاً: إن الشعر قد تخلف، وتنازل عن بعض سلطانه، ووظائفه للكتابة»[٣].

فتطور الحضارة صاحبه تطور في الأدب يلبي حاجات الحياة المعقدة التي لم يعد الشعر وحده كافياً لتلبيتها، وهكذا حدث تطور في الأدب من نزعته الشفاهية الممثلة في الشعر إلى نزعته الكتابية الممثلة في النثر، وخاصة منه الأجناس النثرية الكتابية التي تلبي الحاجات الحضارية للإنسان كالرسائل والمقامات مثلاً.

وقد تميز العصر العباسي بظهور أربع طرق كتابية، لكل طريقة روادها وخصائصها؛ الطريقة الأولى طريقة ابن المقفع (ت ١٤٢هـ) التي هي امتداد لعبد الحميد الكاتب، وأسلوب هذه الطريقة يقوم على الترسل الطبيعي، وعماده الإيجاز والإرسال فلا التزام بسجع أو توازن أو ازدواج، واعتماد اللفظ السهل، والأسلوب السلس المتين الربط، الخالي من المبالغات، ولذلك لا نجد «في أساليبه عناية بالأخيلة الدقيقة إلا ما جاء في كتاب كليلة ودمنة، وهو منقول عن الأصل، وكذلك ليس في أساليبه عناية بالسجع، ولا بهذا الترادف الصوتي، وكأني به كان مشغولاً عن أن يحدث لنفسه أسلوباً له خصائص أدبية واضحة من إيقاعات وأصوات، أو من تشبيهات واستعارات، إذ كان في شغل بالترجمة الدقيقة، وأن يؤدي ما يجد في الأصل الذي يترجمه، لذلك خلت أساليبه جملة من حلية الصوت، وحلية التصوير... ومن أين يأتيه ذلك وهو لا يفكر في الجمال المادي للأسلوب، وإنما يفكر في الجانب المعنوي»[٤]، وربما يعود انصراف ابن المقفع عن الاحتفال بالسجع إلى تركيزه على المعنى وعنايته بتجويده أكثر من اهتمامه بالألفاظ التي لا يهتم بها إلا بقدر تأديتها للمعنى المراد بدقة، ومن ثم كان حريصاً على انتقاء الألفاظ المناسبة لمعانيه حتى إن القلم كان يتوقف كثيراً

---

(١) ينظر الوزراء والكتاب: للجهشياري، ص: ١٦.
(٢) ينظر العصر الإسلامي: لشوقي ضيف، ص: ٤٦٥.
(٣) تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى آخر القرن الرابع الهجري: لمحمد زغلول سلام، ص: ٤١.
(٤) الفن ومذاهبه في النثر العربي: د/شوقي ضيف، ص: ٥١.

بين أنامله، ولما سئل عن ذلك قال: «إن الكلام يزدحم في صدري، فيقف قلمي لتخيره»[1]، وقد أشار إلى ذلك في وصيته للكتاب، حيث يقول: «إياك والتتبع لوحشي الكلام طمعاً في نيل البلاغة، فإن ذلك هو العي الأكبر، وعليك بما سهل من الألفاظ مع التجنب لألفاظ السفلة»[2].

وأما الطريقة الثانية فهي طريقة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) التي تقوم على التحليل والتفريع والاستقصاء، وقد أسمدت هذه الطريقة أسلوبها من رافدين هما:

أ ــ أسلوب عبد الحميد القائم على الأطناب والازدواج.

ب ــ أسلوب سهل بن هارون القائم على التحليل والتعليل والجدل والحوار، وزاد الجاحظ على ذلك حسن التقسيم، وجمال الإيقاع، وكثرة الاستطراد، والتقصي، وتوليد المعاني.

أما عبارة الجاحظ فهي متينة السبك، جزلة اللفظ، محكمة الربط، وثيقة الحلقات، وكان ينهج في انتقاء ألفاظه منهجاً وسطاً؛ فلا يستخدم اللفظ الغريب، ولا العامي المبتذل، وقد صرح بذلك في قوله: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً»[3].

وأسلوب الجاحظ هو أسلوب الازدواج الذي عرف به، إذ «هو الذي أعد بحق لشيوع أسلوب جديد في الكتابة هو أسلوب الازدواج، وهو أسلوب يقوم على التوازن الدقيق بين العبارات بحيث تتلاحق في صفوف متقابلة، دون أن تتحد نهاياتها على نحو ما هو معروف في السجع، هي تتقابل وتتعادل صوتياً، ولكن دون أن تحقق التوازن الصوتي المألوف في السجع، ومع ذلك تحقق ضروباً من الإيقاع»[4].

والطريقة الثالثة هي طريقة أبي الفضل بن العميد (ت ٣٦٠هـ) وهي طريقة تقوم على الوشي والزخرف والتنميق والموسيقى الناجمة عن استعمال الجمل القصيرة المسجوعة، مع تنميق ذلك بأنواع من المحسنات البديعية كالطباق والمقابلة والجناس، وضروب من أساليب البيان كالاستعارة والتشبيه والكناية، مع الاستشهاد بالنظم، مما يجعل طريقته هي طريقة الشعر المنثور، لأنها شعر لا ينقصه سوى الوزن[5].

---

(١) أدب الكتاب: للصولي، ص: ١٥٨.
(٢) أمالي المرتضى: للمرتضى، ١/ ١٣٧.
(٣) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ١٤٤.
(٤) العصر العباسي الثاني: د/شوقي ضيف، ص: ٥٩٥.
(٥) ينظر النثر الفني في القرن الرابع الهجري: لزكي مبارك، ٢/ ٢٤٨ وما بعدها.

ثم جاءت بعد ذلك الطريقة الرابعة وهي الطريقة الفاضلية نسبة إلى مؤسسها القاضي الفاضل (ت ٥٩٦هـ) التي أغرقت في استعمال المحسنات البديعة والألاعيب اللغوية الفارغة إلى درجة الركاكة والإسفاف، مما جعل الطريقة الفاضلية تعد خير ممهد لعصر الانحطاط في الكتابة الفنية.

وقد لمع اسم كتاب الدواوين[١] في سماء الكتابة الفنية خاصة في العصر العباسي الذي انتشر فيه التدوين على نطاق واسع، وكان هؤلاء الكتاب «يختارون من الفصحاء البلغاء، وقد تحولوا بالدواوين العباسية إلى ما يشبه مدرسة نثرية كبيرة، إذا كانوا يتعهدون من تحت أيديهم من صغار الكتاب، وكانوا لا يزالون يراجعونهم فيما يكتبون من رسائل، فإذا وقفوا منهم على ناشئ تتم كتابته عن تفنن في القول شجعوه، وربما قدموه إلى الخليفة، أو إلى بعض الوزراء، فلمع اسمه، وتألق نجمه»[٢].

وقد بلغ من مكانه الكتاب في ذلك العصر أن «رفع الملوك من بين العباس بلغاء كتابهم إلى الوزارات، وقلما رفعوا شاعراً لشعره»[٣]، وهكذا تبدلت الأدوار فأخذ الناثر المكانة المرموقة التي كان يحتلها الشاعر بفعل التطور الحضاري الحاصل.

وقد بلغ كثير من الكتاب إلى أعلى مناصب الدولة بفضل الكتابة مثل عمارة بن حمزة «كاتب أبي جعفر المنصور ومولاه، وكان تائهاً معجباً كريماً بليغاً فصيحاً، أعور دميماً، وكان أبو جعفر المنصور والمهدي يقدمانه، ويحتملان أخلاقه لفضله وبلاغته وكفايته، ووجوب حقه، وولي لهما الأعمال الكبار»[٤]، ومثل عمرو بن مسعدة الذي كان أحد كتاب المأمون ثم وزر له[٥]، والفضل بن سهل الذي لقب بذي الرياستين، لجمعه بين رياسة السيف، ورياسة القلم[٦]، ومحمد بن عبد الملك الزيات، الكاتب البليغ الذي وزر لثلاثة خلفاء من بني العباس؛ المعتصم والواثق والمتوكل[٧]، وغير هؤلاء كثيرون ممن قلدتهم الكتابة أعلى المناصب السياسية في الدولة، ومن هنا نشأت تلك العلاقة الحميمية بين الكتابة والسياسة، إذ «كان هؤلاء جميعاً وغيرهم يسخرون أقلامهم في خدمة الدولة، ويضعون ثمار قرائحهم في خدمة الخلفاء العباسيين»[٨].

---

(١) الدواوين جمع «ديوان»: وهو اسم مركب من مضاف وهو ديوان، ومضاف إليه وهو الإنشاء، أما الديوان فاسم للموضع الذي يجلس فيه الكتاب، وهو بكسر الدال، واختلف في أصله، فذهب قوم إلى أنه عربي، وذهب آخرون إلى أنه عجمي. ينظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا: للقلقشندي، ١ /١٢٣.

(٢) البلاغة تطور وتاريخ: لشوقي ضيف، ص: ٢١.

(٣) أمراء البيان: لمحمد كرد علي، ١ /٢٥.

(٤) الفهرست: لابن النديم، ص: ١٤٩ ــ ١٥٠.

(٥) ينظر تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، ١٢ /٢٠٣.

(٦) ينظر الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية: لابن الطقطقى، ص: ٢٢١، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، ٢ /٤.

(٧) ينظر الفهرست: لابن النديم، ص: ١٥٤.

(٨) الأدب في موكب الحضارة الإسلامية: د/ مصطفى الشكعة، ٢ /٢٣٨.

وقد بلغ من مكانه الكتابة الفنية وعلاقتها الحميمية بالسياسة والدولة في العصر العباسي أن جعل الخلفاء العباسيون «للترسيل وزيراً»[1] يعهد إليه «النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان، ولحفظ البلاغة لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور»[2]، وعلى الجملة فقد كان أساس الاختيار للوزارة شيئين «القدرة الإدارية، والقدرة البلاغية»[3]، وهكذا صار (الكاتب /الوزير) من أعلى الوظائف التي يطمح إليها الكتاب.

وكان هؤلاء الكتاب يتعهدون أنفسهم بأنواع من الثقافات العربية والأجنبية، لأن الكتابة مهمة صعبة شاقة لا بد لمن يحترفها أن يتسلح بمختلف أسلحتها، حتى تكون له المكانة المتميزة بين أقرانه، مما جعل الكتاب ينقطعون لها، ويخلصون في حبهم لمهنتهم «وانقطاع الكتاب للكتابة وتنافسهم فيها، أدى إلى الإبداع والابتكار في أساليبها البيانية»[4].

ونتيجة لتبوء الكتابة الفنية مكانة مرموقة في الدولة والمجتمع، بدأ الجدل يثار حول أيهما أعلى منزلة ومكانة الشاعر أم الناثر؟.

وربما تأتي مشروعية هذا التساؤل مما حدث في ذلك العصر من «تحول جذري في معنى الإبداع الذي انتقل من الشفاهية إلى الكتابية»[5]، وما ذلك إلا بسبب هذا التحول في الحياة من البداوة إلى الحضارة، وفي الثقافة من الشفاهية إلى الكتابية، وفي الأدب من الشعر إلى النثر، وفي المكانة الاجتماعية لكل من الشاعر والناثر التي تبدلت لصالح هذا الأخير.

وفي هذا الصدد يورد الجاحظ رأي أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) الذي يقول: «كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشعر... فلما كثر الشعر والشعراء، واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة، وتسرعوا إلى أعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر»[6]، ويستلهم الجاحظ رأي أبي عمرو بن العلاء فيقول: «كان الشاعر أرفع قدراً من الخطيب، وهم إليه أحوج لرده مآثرهم عليهم، وتذكيرهم بأيامهم، فلما كثر الشعراء وكثر الشعر، صار الخطيب أعظم قدراً من الشاعر»[7].

(١) مقدمة ابن خلدون: لابن خلدون، ص: ٢٣٩.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص: ٢٣٨.
(٣) ظهر الإسلام: لأحمد أمين، ١/ ٢٥٥.
(٤) في تاريخ البلاغة العربية: د/عبد العزيز عتيق، ص: ١٩.
(٥) مقال مديح القلم: د/جابر عصفور، ص: ٧٧.
(٦) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ٢٤١.
(٧) البيان والتبيين: للجاحظ، ٤/ ٨٣.



وقد صارت الكتابة فيما بعد «صناعة» لها خطرها ومكانتها في المجتمع والدولة، وقد نص عبد الحميد الكاتب في رسالته الموجهة إلى الكتاب على ذلك إذ قال: «إن الله جل وعز جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومن بعد الملوك المكرمين أصنافاً، وإن كانوا في الحقيقة سواء، وصرفهم في صنوف الصناعات، وضروب المحاولات إلى أسباب معاشهم، وأبواب أرزاقهم، فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات، أهل الأدب والمروءة والعلم والرواية»(١).

ولعل مما يدل على مكانة الكتاب الاجتماعية أن أوصى أحدهم بنيه بأن يتزيوا بزي الكتاب(٢).

ويقول عبد الرحمن الهمذاني (ت ٣٢٠هـ) مبيناً فضل الكتابة ومكانة أصحابها في المجتمع والدولة: «وهذه الكتابة من أعلى الصناعات وأكرمها، وأسمقها بأصحابها إلى معالي الأمور، وشرائف الرتب؛ فهم بين سيد ومدبر سيادة، وملك وسائس دولة ومملكة، وبلغت بقوم منهم منزلة الخلافة، وأعطتهم أزمة الملك»(٣).

وكما نافس الناثر الشاعر في مكانته الاجتماعية، نافس النثر الشعر أيضاً في موضوعاته(٤)، خاصة في الشعر العباسي، إذ عبر الكتاب «عن عواطفهم ومشاعرهم المختلفة، من رغبة، أو رهبة، أو مدح، أو هجاء، أو اعتذار، أو استعطاف، أو تهنئة، أو تعزية، أو وصف.... وإذا كانت هذه المشاعر قد عبر عنها الشعراء في قصائدهم، فإننا... نجد النثر يزاحم الشعر في التعبير عنها، بل ربما فاقه في ذلك، إذ طوع النثر العربي على أيدي هؤلاء البلغاء ليعبر عن مواضع كانت حكراً على الشعر، واتخذوه وسيلة للتعبير عن أفكارهم ومشاعرهم، وفضلوه على الشعر، لأنه أتاح لهم حرية أكبر في التعبير قد لا يتيحها لهم الشعر المقيد بالأوزان والقوافي»(٥)، وما ذلك إلا نتيجة لتطور الحياة، وتشعب مناحيها، مما جعل النثر أكثر ملاءمة لمواكبة هذا التطور، وأكثر نجاعة، وأنسب للتعبير والتسجيل.

هذه لمحة عن نشأة الخطاب النثري وتطوره، فماذا عن أوليات نقده؟

لقد استعرضنا كيف تطور الخطاب النثري في الأدب العربي من الشفاهية إلى الكتابية، بسبب ترقي المجتمع العربي من البداوة إلى الحضارة، وكان لا بد أن يمر نقد الخطاب النثري بالمراحل

---

(١) جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: لأحمد زكي صفوت، ٢ /٤٥٤.
(٢) ينظر عيون الأخبار: لابن قتيبة، ١ /١٠٦.
(٣) الألفاظ الكتابية: للهمذاني، تحقيق: د /السيد الجميلي، ص: ١١ ــ ١٢.
(٤) ينظر في بعض هذه الموضوعات مثلاً الصناعتين: للعسكري، ص: ١٧٤ ــ ١٧٥.
(٥) الحياة الأدبية في مجالس الخلفاء العباسيين: مصطفى البشير قط، رسالة ماجستير، ص: ٢٢١.

نفسها التي مر بها الخطاب النثري في تطوره من الشفاهية إلى الكتابية كنتيجة حتمية للتلازم بين الأدب ونقده، لذلك لا عجب أن يبدأ نقد الخطاب النثري شفهياً بإبداء الملاحظات النقدية على بعض الخطابات النثرية التي تتلقى بالسماع، ثم يرقى ذلك في عصر التدوين إلى تأليف المؤلفات النقدية في الخطاب النثري.

وتأسيساً على ذلك يمكن أن نرجع البدايات الأولى لنقد الخطاب النثري إلى العصر الجاهلي، إذ «إن العرب منذ نهاية العصر الجاهلي أخذوا يخضعون صناعة الكلام لنقد أولي، ولكنه في أغلب الأحوال سديد، لأنهم كانوا يعولون فيه على سلامة الذوق، ولقد بلغ بهم الأمر أن استكشفوا عيوباً فنية في النظم، ووضعوا من النصح والإرشاد ما قد يفيد كلا من الخطيب والشاعر في صناعته»(١).

ومن الشواهد النقدية التي ترجع إلى العصر الجاهلي فيما يتعلق بالخطاب النثري ما أثر عن أكثم بن صيفي أنه كان إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه": «أفصلوا بين كل منقضى معنى، وصلوا إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض»(٢)، وفي هذا الخبر دليل على المعرفة المبكرة لعرب ما قبل الإسلام بأحكام صناعة الكلام، إذ يبين أكثم بن صيفي لكاتبه متى يكون الكلام موصولاً، ومتى يكون مفصولاً، وباب (الفصل والوصل) صار فيما بعد من أهم أبواب البلاغة العربية.

ويتعزز هذا الاستنتاج بما روي عن الحارث بن أبي شمر الغساني إذ يقول لكاتبه المرقش: «إذا نزع بك الكلام إلى الابتداء بمعنى غير ما أنت فيه، فافصل بينه وبين تبعيته من الألفاظ، فإنك إن مذقت ألفاظك بغير ما يحسن أن يمذق، نفرت القلوب عن وعيها، وملته الأسماع، واستثقلته الرواة»(٣)، وهنا لا يكتفي الحارث بن أبي شمر بتحديد مواطن الفصل والوصل فحسب، وإنما يبين أثر ذلك على الملتقى، فمتى لم يحسن الكاتب الفصل والوصل أدى ذلك إلى انقطاع التيار النفسي الذي يصل بينه وبين جمهوره من المتلقين، فتنفر منه القلوب وتمله الأسماع، وفي ذلك ما يدل على أن المعول هو الرواية الشفاهية، فكلمتا «الأسماع» و«الرواة» ترتبطان مباشرة بالمشافهة، على الرغم من أن الوصية موجهة إلى أحد الكتاب، ولكن طبيعة الثقافة الشفهية السائدة في ذلك العصر تركت بصماتها على نص الحارث.

---

(١) البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، ص:٤.
(٢) الصناعتين: للعسكري، ص: ٤٩٩.
(٣) الصناعتين: للعسكري، ص/ ٤٩٩.

ومن ذلك أيضاً سؤال عامر بن الظرب العدواني لحممة بن رافع الدوسي عند ملك من ملوك حمير عن أبلغ الناس؟ فقال: «من جلّى المعنى المزيز (الأفضل) باللفظ الوجيز، وطبق المفصل قبل التحزيز»[1].

ومن ثم فإنه يمكن القول بأنّ النقّاد الجاهليين قد أدركوا مواطن الجمال في «الخطاب النثري»، كما حاولوا أن يربطوا بين جمالية الخطاب النثري وأثرها على المتلقين، ومهما قيل عن صحة هذه النصوص النقدية المأثورة عن العصر الجاهلي فإنها تعد صورة لما يمكن أن يكون عليه تصور الجاهليين لهذا الخطاب.

وحين نزلت معجزة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ الكبرى «القرآن الكريم» وهي معجزة بيانية، وقف العرب مبهورين مشدوهين أمام فصاحته وبلاغته، وهم أرباب الفصاحة والبلاغة، العارفون بفنون القول وضروبه، فعجزوا عن تحديه أو محاكاته، بل عجزت لغتهم وألفاظهم حتى عن وصفه ووضعه في موضعه من أنماط الخطاب المعروفة لديهم، نستنتج ذلك من محاولة الوليد بن المغيرة وصف القرآن من خلال حواره مع قريش حين أزمعت أن تلصق بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ تهمة تبعد العرب عنه حتى لا يفتتنوا بما ينزل عليه من وحي، فقد «قالوا: نقول كاهن قال: لا والله، ما هو بكاهن، لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه، قالوا: فنقول: مجنون، قال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا تخالجه، ولا وسوسته، قالوا: فنقول: شاعر، قال: ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر، قالوا: فنقول ساحر، قال: ما هو بساحر، لقد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفثهم ولا عقدهم، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة، وما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول فيه لأن تقولوا: ساحر، جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه.....»[2]، وفي رواية أخرى أنه قال: «والله لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس، ولا من كلام الجن إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو وما يعلى»[3].

وفي النص الأول نلاحظ حيرة قريش في وصف القرآن الكريم، وإحلاله موضعه من أنماط الخطاب؛ هل هو شعر، أم سجع مثل سجع الكهان؟ وأخيراً استقر رأيهم على وصفه «بالسحر»، وكلمة «السحر» هنا لها دلالتها، فهي مرادفة للبيان الذي له قدرة على تغيير أفكار الناس،

(١) الأمالي: للقالي، ٢ /٢٧٧، والعمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: لابن رشيق القيرواني، ١ /٢٤٥.
(٢) السيرة النبوية: لابن هشام، ١ /٢٨٨.
(٣) الكشاف: للزمخشري، ٤ /١٥٨.

وتصوراتهم ومعتقداتهم تماماً كما يفعل «السحر» وهذا ما يجسده قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إن من البيان لسحرا»[١].

ومن الملاحظات الأسلوبية الخاصة بالخطاب النثري عند الصحابة ما يروى عن أبي بكر الصديق من أنه مر به رجل معه ثوب، فسأله أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ قائلاً: «أتبيع الثوب؟ فقال: لا عافاك الله، فقال أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ: لقد علمتم لو كنتم تعلمون، قل: لا، وعافاك الله»[٢]، فجملة «لا عافاك الله» في قول الرجل دعاء على أبي بكر لا له، وبعدما صوبها أبو بكر صارت دعاء له، وذلك بفصله بين «لا» النافية، وبين الجملة الدعائية «عافاك الله» بواسطة حرف «الواو»، وقد صار هذا الباب (الفصل والوصل) من أعظم أبواب البلاغة فيما بعد، حتى عد بعضهم البلاغة «معرفة الفصل من الوصل»[٣].

وفي عصر بني أمية كثرت الملاحظات النقدية الخاصة بالخطاب النثري، وربما يرجع ذلك إلى أمرين: «أولهما: ما كان بين الأحزاب السياسية في ذلك العصر من صراع تحول إلى عقيدة نظرية في الكوفة والبصرة أكبر أمصار العراق في ذلك الزمان، وثانيهما الحركة الفكرية القوية التي ظهرت في ذلك العهد نفسه، فلم تكن مساجد» الكوفة والبصرة يومئذ مجرد أمكنة يتعبد فيها المسلمون، ويفصل في أقضيتهم، بل كانت فوق ذلك مدارس يغشاها العلماء لتدريس اللغة والنحو والحديث والفقه، والأخباريون ليقصوا على سامعيهم أخبار السيرة والفتوح والفتن، وزعماء الأحزاب السياسية والفرق الدينية للجدل والمناظرة، وكان يجلس إلى هؤلاء جميعاً أفناء من الناس من بين مسلم، ويهودي، ونصراني، ومجوسي.. لا شك أن من يتصدى للكلام أمام هؤلاء ينبغي أن يكون موفور الحظ من وضوح العبارة، وظهور الحجة، وخفة الروح، والقدرة على الأفهام ثم نشأ بحث دقيق فيما ينبغي أن يتحلى به الخطيب من الصفات، وما ينبغي أن تخلو منه من العيوب، سواء أكان ذلك من حيث الكلام، أو من حيث الهيئة والإشارة[٤].

ويورد الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» العديد من الملاحظات النقدية حول جنس الخطابة التي أثرت عن هذا العصر؛ فمالك بن دينار يقول في الحجاج: «ربما سمعت الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنه صادق، لبيانه وحسن

---

(١) صحيح البخاري، للبخاري، ٥ رقم ٤٨٥١، ص: ١٩٧٦.
(٢) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/٢٦١.
(٣) البيان والتبين: للجاحظ، ١/٨٨.
(٤) البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، ص: ٤ ـ ٥.

تخلصه بالحجج»[1]، وهنا يمكن أن نقول: إن مالك بن دينار يتحدث عن وظيفة «الخطاب النثري» من حيث قدرته على التأثير على المتلقين، وتتجلى هذه الوظيفية في قدرته على تصوير الحق في صورة الباطل، وتصوير الباطل في صورة الحق[2]، وإظهار الجلاد بمظهر الضحية، والضحية بمظهر الجلاد، وربما كان هذا هو المقصود بكلمة «السحر» في حديث النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ المذكور آنفاً، ويرجع مالك بن دينار هذه القدرة على التأثير في «الخطاب النثري» (حطب الحجاج) إلى «أدبيته»، هذه «الأدبية» التي تكمن ــ حسب قراءتنا للنص ــ إلى خاصيتين هما:

ــ البيان: المرتبط بالناحية الأسلوبية في الخطاب.

ــ حسن التخلص بالحجج: التي هي خاصية من خصائص الخطابة المرتبط بالمضمون، فقدرة «الخطاب النثري» هنا على التأثير لا تكمن في أسلوبه، ولا تكمن أيضاً في مضمونه فقط، بل تكمن فيهما معاً.

ونجد صحار العبدي يروع معاوية بخطابته، فيسأله: «ما تعدون البلاغة فيكم؟ فيقول: الإنجاز»[3]، ففي تصور صحار العبدي لكي يكون الخطاب النثري بليغاً، ينبغي أن يكون موجزاً، لأن البلاغة مرادفة للإيجاز في نظره، والإيجاز اقتصاد في اللغة، وتكثيف في الخطاب الأدبي، تكمن فيه قدرة الأديب على تركيز أفكاره، والتعبير عنها بأوجز لفظ دون إخلال بالمعنى، والإيجاز يتناسب وطبيعة المرحلة الشفهية التي لا تزال تسيطر على المجتمع الإسلامي لقرب عهده بالبداوة الجاهلية.

وكان استعمال آيات من القرآن الكريم ضرباً من ضروب بلاغة «الخطاب النثري» التي تظل ناقصة من دونه، فقد روي عن عمران بن حطان أنه قال: «إن أول خطبة خطبتها عند زياد ــ أو عند ابن زياد ــ فأعجب بها الناس، وشهدها عمي وأبي، ثم إني مررت ببعض المجالس، فسمعت رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب لو كان في خطبته شيء من القرآن»[4]، واستعمال

---

(١) *البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ٣٩٤، ويلفظ مختلف في المصدر نفسه: ٢/ ١٩٣*

(٢) *مما تجدر الإشارة إليه أن الجاحظ ينقل عن العتابي تعريفه البلاغة بأنها «إظهار ما غمض من الحق، وتصوير الباطل في صورة الحق» البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ١١٣، كما ينقل صاحب الصناعتين عن العتابي التعريف السابق نفسه.*
ينظر الصناعتين: للعسكري، ص: ٦٤، وينقل ابن رشيق عن أستاذه عبد الكريم النهشلي قوله: «قالوا: حسن البلاغة أنه يصور الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق الباطل، والباطل في صورة الحق «العمدة: لابن رشيق، ١/ ٢٤٧، ويذكر ابن وهب أن مما يدل على بلاغة المجادل أن يكون» قادراً على تصوير الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق» البرهان في وجوه البيان: لابن وهب، ص: ١٩٣.

(٣) *البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ٩٦.*

(٤) *البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ١١٨.*

الآيات القرآنية في «الخطاب النثري» هو ما تكرس فيما بعد عند البلاغين، وأطلقوا عليه مصطلح «الاقتباس».

وفي بداية العصر العباسي «أخذت تظهر طبقة مفكرة جديدة، هي طبقة عمال الديوان، وكتاب الخلفاء، وكان معظم هذه الطبقة أعاجم من الفرس وأهل الجزيرة، والسريان والقبط، وكان أفرادها جميعاً قد ثقفوا بلغاتهم الأصلية، ثم حذقوا فوق ذلك العربية، مع سوء التلفظ بها أحياناً، هذه الطبقة كانت تلي للخلفاء ورؤوساء الدولة المناصب الإدارية والكتابية، وقد أدخلت بذلك على اللغة العربية أساليب لم يعهدها العرب من قبل، وسلكت في الكتابة طرقاً أخذت بها من كان تحت أيديها من العمال، ومن ثم أصبحت الكتابة أمراً يتنافس فيه، وتدون الملحوظات الخاصة به، وتلقن أصوله للمبتدئين»[١].

وقد أثر عن هؤلاء الكتاب كثير من الملاحظات النقدية الخاصة بفن الكتابة، إذ كانوا يرومون من خلالها الوصول إلى أرقى المستويات البلاغية، وهي ملاحظات تنم على حاستهم النقدية الدقيقة، فقد أصبحت الكتابة على يد هؤلاء «حرفة وصناعة تتعلم، وتسمو على أيديهم وكتبهم، كما أن لها أسسها وقواعدها التي قعدها أساتذة هذا الفن، وكان على المبتدئ أن يلقن هذه الحرفة على يد من سبقوه في ديوان من الدواوين التي كانت تعج بالأساتذة القادرين على العطاء»[٢].

ومن هؤلاء الأساتذة عبد الله بن المقفع (ت ١٤٣هـ) الذي قيل فيه: «لم يفسر البلاغة تفسير ابن المقفع أحد قط»[٣]، والمقصود بذلك قوله معرفاً البلاغة بأنها «اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الحديث، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعراً ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل، فعامة ما يكون من هذه الأبواب فيها والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة، فأما الخطب بين السماطين، وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطل، والإطالة في غير إملال، وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته، فقيل له: فإن مل السامع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ قال: إذا أعطيت كل مقام حقه، وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد

(١) البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، ص: ٦.
(٢) صناعة الكتابة عند ضياء الدين ابن الأثير: د/ عبد الواحد حسن الشيخ، ص: ٥٢.
(٣) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/ ١١٥.

والعدو، فإنه لا يرضيهما شيء، وأما الجاهل فلست منه، وليس منك، ورضا جميع الناس شيء لا تناله»[1].

فابن المقفع هنا نص على أن البلاغة كما تكون في الخطاب الشعري تكون في الخطاب النثري، ومن ثم فإنه لا يفرق بين بلاغة الشعر وبلاغة النثر، ثم يشير إلى بعض الأجناس النثرية كالخطابة والرسائل والاحتجاج أو المناظرة، والكلام المسجوع، ويعلن ميله الشديد إلى الإيجاز والتلميح بدل التصريح والتوضيح، لأن البلاغة في نظره هي الإيجاز الذي يقوم على تركيز الفكرة وتكثيفها في أقل ما يمكن من الألفاظ، ثم يفصل القول بعض التفصيل في أسلوب الخطابة، فيحبذ في الخطابة الحفلية (= بين السماطين)، وفي خطب الصلح الإطالة في غير إملال، والإكثار في غير إملال، والإكثار في غير هذر، ويوصي الخطيب بأن يحسن بداية الخطبة، وذلك بتضمينها ما يشير إلى موضوعها، وهو ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح (براعة الاستهلال).

ولا نعجب من صدور هذه الملاحظات النقدية المهمة من رجل كابن المقفع تمرس بالكتابة وثقفها منذ صغره، وعرف أسرارها وأحكامها، وإن كان تعريفه للبلاغة ككل التعريفات السابقة والمعاصرة له يعد «مرحلة من عدم استقرار الإصطلاح، وتأرجح استخدامه في أكثر من مدلول، وذلك قبل أن يستقر استخدامه في دائرة النشاط القولي عامة، ثم ينحصر في دائرة الكلام الفني»[2].

وهكذا نلاحظ كيف وضعت الأسس النقدية للأجناس النثرية شيئاً فشيئاً على أيدي الخطباء والكتاب بمختلف مشاريعهم الفكرية، وانتماءاتهم السياسية، ومعتقداتهم الدينية، إلى أن وصل الأمر إلى وضع مؤلفات في نقد النثر، وهي مؤلفات يمكن تصنيفها في التراث النقدي صنفين:

أولاً: كتب تجمع بين نقد الشعر والنثر، وهي:

- البيان والتبيين: للجاحظ.
- البلاغة: للمبرد.
- الكامل في اللغة والأدب: للمبرد.
- الصناعتين: لأبي هلال العسكري.
- مؤلفات أبي حيان التوحيدي: كالمقابسات، والهوامل والشوامل، والإمتاع والمؤانسة، والبصائر والذخائر.
- البرهان في وجوه البيان الذي نشر بعنوان «نقد النثر» ونسب خطأً إلى قدامة ابن جعفر.

---

(١) البيان والتبيين: للجاحظ، ١/١١٥ ـ ١١٦، ويقارن بالصناعتين: للعسكري، ص: ٢٣، والعمدة: لابن رشيق، ١/٢٤٣.

(٢) نظرية اللغة في النقد العربي: د/عبد الحكيم راضي، ص: ٢٥ ـ ٢٦.

ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لضياء الدين ابن الأثير.

ثانياً: الكتب المتعلقة بنقد النثر، وهي:

ـ أدب الكاتب: لابن قتيبة.

ـ أدب الكتاب: للصولي.

ـ الرسالة العذراء: لابن المدبر أو لأبي اليسر إبراهيم الشيباني ت ٢٩٨هـ.

ـ كمال البلاغة: لليزدادي.

ـ إعجاز القرآن: للباقلاني.

ـ النكت في إعجاز القرآن: للرماني.

ـ بيان إعجاز القرآن: للخطابي.

ـ مواد البيان: لعلي بن خلف.

ـ تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل: للحميدي.

ـ إحكام صنعة الكلام: للكلاعي.

ـ حسن التوسل إلى صناعة الترسل: لشهاب الدين الحلبي.

ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا: للقلقشندي.

غير أنه من الأهمية بمكان التوقف عند كتاب «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب، نظراً إلى ما دار حوله من شكوك وملابسات حول طبيعة موضوعه.

نشر كتاب «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب بعنوان «نقد النثر»، ونسب إلى قدامة بن جعفر، وقد قام بنشره وتحقيقه عبد الحميد العبادي بمقدمة لطه حسين عن «البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر»، وقد جزم عبد الحميد العبادي بأن كتاب «نقد النثر» صحيح النسبة إلى قدامة معتمداً في ذلك على عدة أدلة[١]، بينما كاد طه حسين يجزم بأنه لا يمكن أن يكون لقدامة، وإنما هو في الغالب لكاتب شيعي ظاهر التشيع[٢]، وقد ثبت فيما بعد أن كتاب «نقد النثر» الذي نشر منسوباً إلى قدامة بن جعفر إنما هو جزء يبلغ الثلث من كتاب «البرهان في وجوه البيان» لإسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب[٣].

والموضوع الذي يدور عليه هذا الكتاب إنما هو «البيان»، وليس «نقد النثر» بدليل أنه يقول في مقدمته: «أما بعد، فإنك كنت ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه «كتاب البيان والتبيين» وإنك وجدت إنما ذكر فيه أخباراً منتخلة، وخطباً منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان، فكان عندما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه،

(١) ينظر نقد النثر: المنسوب إلى قدامة بن جعفر، ص ٤٢ ومابعدها من مقدمة المحقق.

(٢) البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، ص: ١٩.

(٣) ينظر البرهان في وجوه البيان: لابن وهب، ص: ٧، من مقدمة المحقق.

وسألتني أن أذكر لك جملاً من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله... وقد ذكرت في كتابي هذا جملاً من أقسام البيان»[١]. ونلاحظ هنا كيف تكرر لفظ «البيان» ثلاث مرات في فقرة واحدة، بالإضافة إلى أن الكتاب فيه حديث عن الشعر وعن النثر، واستشهاد بالخطابات الشعرية والنثرية على حد سواء، فالكتاب «عرض مقنن مبوب للبيان وأسسه وأنواعه وأساليبه»[٢].

ولهذا السبب صنفناه آنفاً في خانة الكتب النقدية التي تجمع بين نقد الشعر والنثر على الرغم من شهرته في ميدان نقد الخطاب النثري، وهي شهرة ترجع – في رأيي – إلى العنوان الذي نشر به الكتاب في أول مرة بطريق الخطأ بعنوان «نقد النثر».

ولم يعرف عن المؤلف الحقيقي لكتاب «البرهان في وجوه البيان» سوى النزر اليسير؛ فهو إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب، وأسرته كانت تخدم في الدواوين العباسية منذ عصر المأمون، وكان جده سليمان من الكتاب، وتولى الوزارة للخليفتين المهتدي والمعتمد، وتوفي سنة ٢٧٢ هـ[٣].

ويبدو التأثر الشديد لمؤلف الكتاب بأرسطو واضحاً، فهو يشرع للبيان العربي من وجهة نظر يونانية خالصة، لا من وجهة نظر عربية، وفي ذلك يقول طه حسين: «لا جرم أننا هنا بإزاء بيان جديد كل الجدة، بيان لا يسمد غذاءه من الأدب العربي البحت، وخطابة أرسطو وشعره فحسب، ولكنه يستفيد في تكوين بنيته في منطق أرسطو، وبخاصة كتابيه (أنالوطيقا = تحليل القياس) و(طوبيقا =الجدل)، هذا البيان الجديد يقصد في حقيقة الأمر إلى تكوين الخطيب والشاعر والكاتب، وذلك بأن يجعل لكل منهم أولاً فكراً مستقيماً، ثم لساناً ناطقاً يحسن به التعبير عما يجول بخاطره، ثم هو يهديه بعد ذلك إلى خبر أساليب الأداء والإلقاء»[٤].

والذي يهمنا أكثر من هذا الكتاب هو حديثه عن بعض الأجناس النثرية كالأمثال، والخطابة، والترسل، والمناظرات التي يسميها الجدل، مما يحرز لمؤلفه قصب السبق في تحديد عدد من أجناس الخطاب النثري، أما فيما عدا ذلك فإنه يلاحظ عليه أنه ينقل كثيراً عن الجاحظ بعده المنظر الأول للخطاب النثري – الخطابة خاصة – الذي استقى منه معظم من جاء بعده.

وملاحظة أخيرة – أحببت ألاّ أبقيها في نفسي، وفي النفس شيء منها حول نسبة هذا الكتاب إلى قدامة – وهي قول أبي حيان التوحيدي: «وما رأيت أحداً تناهى في وصف النثر بجميع مافيه وعليه غير قدامة بن جعفر في المنزلة الثالثة من كتابه؛ قال لنا علي بن عيسى الوزير: عرض علي قدامة كتابه سنة عشرين وثلاثمائة»[٥]، وهذا الوصف ينطبق على كتاب (نقد النثر = البرهان) لأنه يتحدث

(١) البرهان: لابن وهب، ص: ٤٩ – ٥١، ونقد النثر: المنسوب إلى قدامة، ص: ٣ – ٥.
(٢) تكوين العقل العربي: د.محمد عابد الجابري، ص: ٢٥٨.
(٣) ينظر البلاغة تطور وتاريخ: لشوقي ضيف، ص : ٩٥.
(٤) البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، ص: ٢٣، وينظر تكوين العقل العربي: لمحمد عابد الجابري، ص: ٢٥٨.
(٥) الامتاع والمؤانسة: لأبي حيان التوحيدي، ٢/ ١٤٥.

عن النثر في البيان الثالث الخاص بالعبارة، وقد ورد كلام التوحيدي محرفاً في مقدمة محقق كتاب «البرهان» بإيراد اسم كتاب «الخراج وصناعة الكتابة»[1]، على الرغم من أن التوحيدي لم يذكر عنوان الكتاب المقصود الذي تحدث فيه قدامة عن النثر، وإنني أأسف لهذا الإهمال من قبل التوحيدي، كما أأسف لهذا التحريف من قبل محقق كتاب «البرهان».

تلك هي المصادر الأساسية ـ فيما اطلعت عليه ـ لدراسة النثر الفني ونقده في موروثنا الأدبي والنقدي.

****

قائمة المصادر والمراجع:

ـ الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي: لمحمد هاشم عطية، دار الفكر العربي، دون مكان، ١٩٩٧.

ـ الأدب في موكب الحضارة الإسلامية: د.مصطفى الشكعة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٤.

ـ أدب الكتاب: للصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ـ إعجاز القرآن: للباقلاني (طبع مع الإتقان في علوم القرآن للسيوطي)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

ـ الألفاظ الكتابية: للهمذاني، تحقيق: د.السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٦.

ـ الأمالي: للقالي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

ـ أمالي المرتضى: للمرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧.

ـ الإمتاع والمؤانسة: لأبي حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

ـ أمراء البيان: لمحمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨.

ـ البداية والنهاية: لابن كثير، تحقيق: د.أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ١٩٨٨.

ـ البرهان في وجوه البيان: لابن وهب، تحقيق د.حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٦٩.

ـ البلاغة تطور وتاريخ: لشوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٦، ١٩٨٣.

ـ البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر: لطه حسين، مقدمته لكتاب نقد النثر المنسوب خطأ إلى قدامة بن جعفر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٠.

ـ البيان والتبيين: للجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.

ـ تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

(١) *ينظر البرهان: لابن وهب، ص: ١١، من مقدمة المحقق.*

ـ تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى آخر القرن الرابع الهجري: لمحمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط٣، د.ت.
ـ تكوين العقل العربي: د.محمد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
ـ جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: لأحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
ـ الحركة النقدية على أيام ابن رشيق المسيلي: بشير خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١.
ـ الحركة الأدبية في مجالس الخلفاء العباسيين حتى نهاية القرن الثالث الهجري: مصطفى البشير قط، رسالة ماجستير مخطوطة، جامعة الجزائر، ١٩٩٤.
ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: للبغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧.
ـ السيرة النبوية: لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الخبلي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
ـ الشعر الجاهلي: لفؤاد أفرام البستاني، سلسلة الروائع، دار المشرق، بيروت، ط٨، ١٩٨٠.
ـ الشفاهية والكتابية: والترج. أونج، ترجمة: حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٨٢، ١٩٩٤.
ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا: للقلقشندي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
ـ صحيح البخاري: للبخاري، تحقيق د.مصطفى ديب البغا، موفم للنشر، ودار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ١٩٩٢.
ـ صناعة الكتابة عند ضياء الدين بن الأثير: د.عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة الإشعاع الفنية، مصر، ط١، ١٩٩٩.
ـ الصناعتين: للعسكري، تحقيق: د.مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨١.
ـ طبقات الشعراء: لابن سلام الجمحي، نشر جوزف هل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٢.
ـ ظهر الإسلام: لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩.
ـ العصر الإسلامي: لشوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٩، ١٩٨١.
ـ العصر الجاهلي: لشوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٧، ١٩٩٦.
ـ العصر العباسي الثاني: د.شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٧٥.
ـ العقد الفريد: لابن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وآخرين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢.

ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط٥، ١٩٨١.

ـ عيون الأخبار: لابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية: لابن الطقطقي، دار صادر، بيروت، د.ت.

ـ الفن ومذاهبه في النثر العربي: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٦، ١٩٧١.

ـ الفهرست، لابن النديم، نشره الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

ـ في تاريخ البلاغة العربية: د.عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت.

ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

ـ مصادر الأدب في المكتبة العربية: د.عبد اللطيف الصوفي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ت.

ـ مقال القلم واللسان: د.جابر عصفور، مجلة العربي، الكويت، العدد ٤٣٥، فبراير، ١٩٩٥.

ـ مقال مديح القلم: د.جابر عصفور، مجلة العربي، الكويت، العدد ٤٣٦، مارس، ١٩٩٥.

ـ مقدمة ابن خلدون: لابن خلدون، دار الرائد العربي، بيروت، ط٥، ١٩٨٢.

ـ الممتع في صنعة الشعر: للنهشلي، تحقيق عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.

ـ من تاريخ الأدب العربي: لطه حسين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٢.

ـ من حديث الشعر والنثر، لطه حسين، دار المعارف، مصر، ط١٠، ١٩٦٩.

ـ النثر الفني في القرن الرابع الهجري: د.زكي مبارك، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، د.ت.

ـ نظرية اللغة في النقد العربي: د.عبد الحكيم راضي، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠.

ـ نقد النثر: المنسوب إلى قدامة بن جعفر، تحقيق عبد الحميد العبادي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٠.

ـ الوزراء والكتاب: للجهشياري، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط١، ١٩٣٨.

المنحى الاعتزالي لنظرية النظم

عز الدين معميش [*]



أصبح الاحتكام إلى منهج محدد ودقيق في النقد منذ القرن الثاني الهجـري، الوسـيلة الناجحـة لإحداث تحول كبير في تناول موضوعات القرآن الكريم، ونقله إلى نظريات ومذاهب أثـرى منهـا الأدب العربي والاصطلاح اللغوي والفلسفي؛ بما ساعد على عملية الاتـصال العـريض بجمهـور المخاطبين من شتى الأمم التي دخلت الإسلام، والتي لم تعتنقه بعد؛ من حيث قدرة هـذه النظريـات على تنسيق الفروع المختلفة وشتات الألفاظ والمعاني في كليات منضبطة ونظرية جامعـة، تـردع وترد على الشبهات التي تطاولت لتمس قدسية النص القرآني بعد انقضاء عصر الاحتجـاج وتفـشي العجمة وانتشار المذهبية والتحزب.

وكانت الشرارة الأولى في بعث الدراسات الإعجازية النقدية؛ اعتزاليـةً خالـصة؛ مـن خـلال النظرية التي تفردّ بها «النظام ت ٢٢٤هـ» صاحب مقولة الطفرة؛ والتي تقول بإعجـاز الـصرفة؛ ومراده أن البشر لهم القدرة على مجاراة لغة القرآن؛ ولكن الإعجاز كامن في صفة الإرادة الإلهيـة عبر مفهوم السلب[1]؛ حيث تعلقت[2] بـ:

(*) أستاذ في جامعة الجزائر.

(١) انظر: فكرة التنظيم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩١ ص ٣٠.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٣١. وإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون تاريخ، ص ٥٢.

ـ سلب الاستطاعة.

ـ وسلب الإرادة.

ويعني من بين ما يعنيه هذا الكلام: التواصل مع فكرة مخلوقية القرآن؛ وكذا الكمون الذاتي في الأشياء بحيث لا تخرج عن نطاق الشريعة العقلية ومقتضياتها ومن بينها البناء على مشاهدات الواقع واستقراءات الأحداث في نمذجة المعرفة.

لكنّ الطريف في الأمر أن هذا المنحى الاعتزالي تغيّر اتجاهه بالأفكار الجاحظية التي واجهت هذه الادعاءات، وقد استطاع الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أولاً تحويل مجرى النقاش؛ بحيث أسس لقواعد منهجية يرتكز عليها النقد؛ تسمو عن السطحية والدراسة الارتجالية التي طبعت منهج النظام في مسألة الإعجاز؛ يقول عن شيخه: (إنّما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثقُ بمثله، فلو كان بدّل أمره على الخلاف، ولكنّه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظنّاً، فإذا أتقن ذلك وأيقن؛ جزم عليه؛ وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه، ولكنّه كان لا يقول سمعتُ ولا رأيتُ، وكان كلامه إذا خرج مخرج المشاهدة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرته)[١].

عمد الجاحظ إلى أسلوب جديد ومبتكر بالنظر إلى تطور الحس النقدي في ذلك العهد؛ وهو أسلوب المقارنة والتمثيل بين مادتي البيان: اللغة العربية قبل الإسلام من جهة، ولغة القرآن من جهة ثانية؛ فمهّد لملامح نظرية جادة متكاملة؛ ترجح إلى فهم التراث الأدبي جملة، وتحليل خصائصه، ثم الموازنة بينه وبين البلاغة القرآنية، وقد حقق خطوات مهمة على المستوى المفهومي والإجرائي؛ تنطلق من[٢]:

١ ـ من مرجعية فكرية ومذهبية وجمالية عامة؛ أي من صفة حضارية متميزة تنبثق عنها جملة التصورات التي تنظم الوجود مادة ومعنى، وإليها تكون إحالات القراءة بغية انتقاء آلياتها لإنتاج المعنى الإجرائي الذي يُدخلها في تفاعل مع الواقع؛ دون تعسّف هذا الأخير، بحيث تحقق كفاية معرفية متّصفة بالحوارية، وفحص المقروء وتقليبه بدقة وعناية.

(١) *الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦، ٢ /٢٢٩ ـ ٢٣٠.*

(٢) *القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، حبيب مونس، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق/ ٢٠٠٠/ ص٥.*

٢ـ استكناه أسرار (النص)، ورصد ملامح الجدّة والتجاوز فيه؛ بناء على نظرية الجاحظ في معنى المعنى أو التأويل المضاعف[١]، ويتصور هذا الاستكناه أو الاستنباط في ثلاثة محاور[٢]:

أ. كفاية معرفية تتحكم في الفعل القرائي، تصبغه وتوجّهه وتخلق آلياته.

ب. ملاحظة التفاعل الحاصل بين القراءة وألفاظ أو أجزاء النص.

ت. فحص ملامح الانزياح، ورصد درجاته، وتلمُّس ملامح الجدّة والابتكار فيه مستقبلاً.

وكل ذلك يرجع إلى تصور واضح وقواعد منضبطة؛ لا تخلُّ بالموضوع المطروح، ولا تخلط بين الأجناس. ومن بين ما وضعه الجاحظ في هذا المجال:

ـ اعتبار فصاحة الألفاظ؟ في مقابل الرأي الذي يرى أن الألفاظ جبرٌ لا تفاضل بينها[٣]، وهو رأي الجرجاني كما سيأتي معنا لاحقاً، فالجاحظ يرى أن الفصاحة صفة للألفاظ، ويفرّق بينها وبين البلاغة التي من شأنها التعلق بالنظم كله؛ من حيث حسن إفادته للمعنى، على عكس الألفاظ التي يراعى فيها حسنها الذاتي ووقعها على الأسماع؛ فكأنها شروط من شروط استكمال البلاغة.

وقد استمد بعض دعاة نظرية التلقي وجماليات النص هذا الرأي الجاحظي، في بلورة ما سُمي مبدأ الإحالة القائم على العلامات الداخلية للنص؛ حيث توفر عزلة الألفاظ عن بعضها داخله فرصة لرصد هذه العلامات؛ ومن ثم العمل على الإحالة الاعتباطية[٤]. مع أن الجاحظ لم يقصد الذي استثمره هؤلاء في استقلال كل لفظ بمعناه داخل كيان النظم؛ وإنما أراد الفصاحة التي يستلذها الطبع والذوق وتقع الموقع الحسن في القلب والأذن؛ فلا خلاف في أن لفظ «المزنة» أو «الديمة» حسنة يستلذها السمع، وأن لفظة «البُعاق» يكرهها السمع؛ وهذه الألفاظ الثلاثة من صفة المطر؛ وهي تدل على معنى واحد. وهذه من جملة المتغايرات الثانوية في ترادف الألفاظ[٥].

كما أن جرس الحروف له اعتبار عند الجاحظ في وقع الألفاظ على السمع؛ إذ لا بد من عدم إسقاط تلك الآثار الفزيولوجية لوقع الألفاظ على الأسماع[٦] وسيبني عليها مفكر معتزلي آخر نظريته في التلاؤم الفني؛ والتي استهوت النحاة؛ فاتجهوا إليها ناشدين مكامن الجمال.

---

(١) انظر: البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ، ١/ ٧٥.

(٢) انظر: القراءة والحداثة، حبيب مونسي، مرجع سابق، ص ٦.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ص ٥٧ ـ ٦٣.

(٤) انظر: دروس في الألسنية العامة، فردينان دي سوسير، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٥، ص ١١٢.

(٥) انظر: فكرة التنظيم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فتحي أحمد عامر، ص ٣٨.

(٦) انظر: البيان والتبيين، الجاحظ، ١/ ٢٠ ـ ٢١.

ولم يقف الدور الجاحظي عند هذا الخط في رسم ملامح نظرية النظم المؤكدة للإعجاز القرآني؛ بل عمد إلى استكناه أسرار النص وبالغ، عبر ما يُعرف باصطلاح «معنى المعنى»؛ فالمعنى الأولى يناسب العامي والمخاطب البسيط، أما القارئ الحاذق، ومن استجمع مُكنة الاجتهاد؛ فعليه بالمعاني الثانية(١) ويمكن أن نقيد هذا الاصطلاح في نظرية معروفة حديثاً؛ تسمى «التأويل المضاعف» بشرط الأخذ بشروطه الصارمة؛ وتشبه إلى حد ما «السيميوزيس» الهرمسية المكتشفة في القديم(٢).

وهناك عشرات المسائل الجاحظية المؤيدة لإعجاز القرآن من جهة، وانفتاح «النص» وفق الأدوات التفسيرية والبلاغية والتأويلية؛ والمقعّدة للمعاني الكثيرة التي تلبي حاجة وواقع الناس في الحياة.

ودون إغفال مكانة أبي عبيدة صاحب «مجاز القرآن» و«ابن قتيبة صاحب» «مشكل القرآن» في الدفع بالدراسات النقدية المؤسسة على فكرة الإعجاز؛ إلى الأمام؛ فإن الدور المهم الذي وسع من نطاق النقاش حول فصاحة الألفاظ ونظرية «معنى المعنى» جاء من خارج المدرسة الاعتزالية، عن طريق محدث بين المحدثين الأعلام في ذلك الزمان؛ وهي علامة ظاهرة في التعامل مع قدسية الكتاب وسمو بلاغته من زوايا عديدة ومدارس مختلفة؛ يجمعها البحث الموضوعي عن تأطير شوارد الأفكار التي طُرحت، في نظرية جامعة منضبطة لا تخل بالاجتهاد ولا بالذوق، ولا بالفعل القرائي الذي تعرض للتشويه مرات عدة.

هذا المحدث؛ هو أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٧هـ)؛ الذي ارتقى بالدرس النقدي إلى مكانة جديدة؛ تدل على إعمال الفكر في كل لفظ ومعنى؛ من ألفاظ ومعاني القرآن الكريم؛ وأهم ما اشتهر به مسألتان(٣).

الأولى: القول بتظافر أوجه الإعجاز، وقيمة هذه المسألة تكمن في إسقاطها للرأي الذي يدعو لعزل دراسة «النظم» عن أسبابه الموضوعية، المتمثلة، في الجذور العقائدية لمسألة الإعجاز، كما تبرز أيضاً في الكشف عن وجوه البيان في شتى المناحي الموضوعية للقرآن، التشريعية أو العلمية أو العقائدية، وسيهتم الباقلاني بهذا الأمر؛ ويطور نظرية عُرفت باسم «التعادل الفني في القرآن»(٤).

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ١ /٧٦.

(٢) انظر: التأويل بين الظاهراتية والتفكيك، امبرتوايكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٣٨.

(٣) انظر: بيان إعجاز القرآن، ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، الخطابي، تحقيق محمّد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، دون تاريخ، ص ٢٠ ــ ٢٦.

(٤) انظر إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، ص ٥٤ و٣٠٥.

الثانية: القول بفصاحة المعاني وتفاضلها؛ أي تجاوز رأي الجاحظ في القول بفصاحة اللفظ إلى فصاحة المعنى، ثم تفاضلها طبقاً لموقع هذه الفصاحة في القلب.

وتزامن هذا الاختراق مع طرح الرمّاني المعتزلي (ت ٣٨٦هـ) والمعاصر للخطابي نظريتي التثقيف والتلاؤم؛ وقد جاءتا تأييداً لآراء الجاحظ وتوسيعاً لها؛ وكذلك الحفاظ على الأصالة الاعتزالية لتطور نظرية المنظم؛ حيث تبرز فيها الملامح العقلية في التشكيل المعرفي المبني على ذاتية اللفظ وذاتية المعنى؛ والمناسبة بينهما. وتفصيل نظريتي الرماني؛ أن التثقيف (وهي كلمة جديدة لم تكن مستعملة اصطلاحاً من قبل) هو العلم بمراتب الرماني؛ وهذه المراتب بُنيت على استقراءات ألفاظ وجمل ومعاني القرآن الكريم مقارنة بالتراث الأدبي كله في العصر الإسلامي وقبله[(١)]. ويمكن القول أن هذه النظرية هي استدراك على الخطابي الذي حاول تجاوز الجاحظ في الابتكار في مسألة فصاحة اللفظ إلى فصاحة المعنى، فأضاف إلى التماس البيان لن يتحقق دون قطع هذه المراتب والعقبات، وقد جعلها عشر مراتب؛ وهي: (الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلاؤم)، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان)[(٢)]. وقد أخذ الرماني في هذه القسمة العُشرية بالتسلسل المنطقي؛ بدافع عقليته الاعتزالية التي تولي عناية فائقة للعلاقة بين اللغة والفكر، وجدير بالذكر أن هذه القسمة؛ تُعد أول اصطلاح فني لكل باب من أبواب البلاغة بما يعطينا نظرة عن المراحل البعيدة التي قطعتها الدراسات النقدية في التأسيس لعلوم البلاغة.

أما التلاؤم؛ فلا شك أن طرح هذا «المصطلح» في القرن الرابع الهجري يدل على الملكة اللسانية الكبيرة التي امتلكها الرماني حيث يناسب ما يطرحه اليوم عمالقة علم اللسانيات والأصوات.

ومع أن التلاؤم مرتبة من مراتب البلاغة عند الرماني؛ إلا أنه ركز عليها دون غيرها؛ ربما لقيمة الصورة الذهنية المستنبطة من النظر. والتلاؤم نقيض التنافر؛ وفي اصطلاح الرماني: (تعديل الحروف في التأليف[(٣)])، والتأليف على ثلاثة أوجه[(٤)]:

ـ متنافر.

ـ متلائم في الطبقة الوسطى.

ـ ومتلائم في الطبقة العُليا.

---

(١) انظر: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني مرجع سابق، ص ٧٥، وشرح رسالة الرماني في إعجاز القرآن، لمؤلف مجهول كأنه الإمام عبد القاهر الجرجاني، كشف عنه وعلق عليه: زكريا سعيد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٧، ١٩٩٧، ص ٢٩.

(٢) الرماني، المرجع نفسه، ص ٧٠ ـ ١٠١.

(٣) الرماني، المرجع نفسه، ص ٨٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٧.

فالمتنافر ثقيل على اللسان ممجوج في الآذان، والمتلائم في الطبقة الوسطى؛ تدخل فيه بلاغة البلغاء، والمتلائم في الطبقة العُليا هو القرآن الكريم كله.

وفائدة التلاؤم؛ حسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ وتقبل المعنى له في النفس؛ لما يرد عليها من حُسن الصورة وطريق الدلالة؛ مثل ذلك كمثل قراءة الكتاب في أحسن ما يكون من الخط والحرف، وقراءته في أقبح ما يكون من الحرف والخط؛ فذلك متفاوت في الصورة وإن كانت المعاني واحدة [1].

والتلاؤم في التعديل (من غير بعدٍ شديد أو قرب شديد؛ وذلك يظهر بسهولته على اللسان وحسنه في الأسماع وتقبله في الطباع؛ فإذا انضاف إلى ذلك حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات؛ ظهر الإعجاز للجيد الطباع)[2].

وكأن الرماني في عبارته الأخيرة: قصد إلى ربط تثقيف اللسان بمرتبة التلاؤم؛ إذ عبرها يكون الوصول إلى مرتبة البيان؛ ومن ثم تأدية المعاني مع حسن الإيقاع؛ ويتميز عندئذ البليغ عن جملة أنواع[3]:

ـ كالقبيح؛ ومثاله التخليط.

ـ والمحال؛ وهو الذي لا يتضح به معنى.

ـ والحسن؛ وهو الكلام المبين عن معانٍ واضحة.

يشرح الدكتور تحريشي جهود المعتزلة في إثبات الإعجاز على أساس النظم: (كان النظم مفهوماً مهماً عند رجال هذا الاتجاه بل إنه كان حقلاً دلالياً تتمحور من حوله مجموعة من الدوال والمدلولات؛ إنه نظرة جمالية للنص في كليته، فالنص القرآني معجز بكله، ومن هنا كان لا بد من البحث عن المشترك بين مكونات النص من داخل النص وليس من خارجه إلا في حدود، ومؤدى هذا أن معنى النص القرآني كثيراً ما كان يتوصل إليه من خارجه على أساس من مواضع أخرى في النص، أو من تفسير مأثور أو مناسبة نزول أو لاعتبار شرعي أو عقدي؛ وهو ما أدى إلى عملية من الفصل بين ظاهر العبارة القرآنية وبين صورتها الباطنة التي وكل إليها حمل المضمون الملائم في عبارة سليمة من الوجهة اللغوية والنحوية)[4]. ومع أن هذا الكلام صحيح إلى حد كبير في الظاهر إلا أن حصر الإعجاز في كليته، ثم في بنيته الداخلية، إهدار كبير لنواحي كثيرة واقعية

(١) انظر: المرجع نفسه، ص ٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٣) انظر: شرح رسالة الرماني، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٤) النقد والإعجاز، محمد تحريشي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١١٩.

وشرعية ترتبت عن إعجاز النظم؛ ولا شك أن دافع الكثيرين من وراء العنصر الخارجي؛ النظريات الجمالية الحديثة التي تحصر الدلالة والجمالية في الانزياح الداخلية التعاقبية؛ إذ لا شك أن مراعاة المخاطب وذوقه والواقع المشكل للذهنية، كلها عوامل تؤدي دوراً كبيراً في إضفاء المصداقية.

ومع ما سبق ذكره، لم تفت نقاد القرن الرابع مثل هذه المسائل؛ إذ لم يلبث الأمر كثيراً مع طروحات الرماني والخطابي؛ حتى برز الباقلاني بنظريته في «التساوق الفني» أو «التعادل الفني»؛ ومفادها؛ أن القرآن الكريم معجز كله؛ كما أنه معجز بكل آية؛ ولا تفاضل في هذا الإعجاز من الناحية الفنية[١]؛ إذ لو انتبه القارئ أو المخاطب أو البليغ إلى أي آية تشريعية؛ لوجد فيهما ما لا يحصر من فنون المعاني والبيان؛ مثال ذلك؛ قوله تعالى: ﴿ولتكلموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تهتدون﴾.

كما وردت بعض آراء الرماني في قسمته العشرية لمراتب البلاغات؛ معتبراً أن الكثير منها متداخل فيها بينها. ويعد ذلك أول احتكاك حقيقي على المستوى النقدي بين مدرستي المعتزلة والأشاعرة.

على أن الأمر الأهم في جهود الباقلاني الأشعري؛ هو وضوح الرؤية في بناء الإعجاز على النظم؛ طبقاً لتقسيم طرق الأداء؛ سواء في هذا ضروب الصناعة التي يعرفها الشعراء ويستخدمونها في شعرهم، أو ضروب الصناعة وطرقها في الكلام المعدل المسجوع، أو الموزون غير المسجع أو الذي يرسل إرسالاً[٢].

ويعلق د. محمد عبد المطلب على هذا الكلام وأمثاله؛ بأن نفي الشعر أو النثر عن القرآن؛ يبدو أنها كانت مدخلاً طبيعياً لأفكار السلفيين عموماً حول القرآن ورفضهم لأن يكون حادثاً مخلوقاً: لأنه إذا كان مغايراً لسواه وهي مخلوقة؛ فإن الناتج المنطقي أنه غير مخلوق[٣].

ويبدو لي أن الأستاذ عبد المطلب لم يوفق في هذا التعليق؛ لأسباب عدة؛ منها:

أولاً: لأن قصة خلق القرآن؛ كان النقاش حولها قبل قرنين، إضافة إلى انكباب المعتزلة عن الجهد به؛ بعد الذي لحق بهم من الخلفاء الذين انتصروا للرأي السني.

وثانياً: إن الباقلاني في نفيه الشعر عن القرآن؛ لا يفيد المعنى العام الذي يؤدي إلى ذم فني الشعر والنثر، وإنما إبراز مكامن العيوب التي برزت في تراث الشعراء والأدباء، في مقابل البلاغة العالية

---

(١) انظر: إعجاز القرآن، الباقلاني، ص ٥٤ و٣٠٤.

(٢) انظر المرجع نفسه ص ٥٢.

(٣) انظر: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، ط٢ ١٩٩٥، ص ٣٩.

من جميع النواحي، التي ميزت (النص) القرآني؛ بما أوحى إلى الشعراء والأدباء أنفسهم بالخوض في غمار النقد البلاغي، والمساهمة في تأسيس نظريات محكمة في الموازنة بين البلاغتين إن صح التعبير (١).

ويمكن أن نقارب الأمر؛ بأن نتبنى الطرح الذي يقول بأن الأشاعرة أرادوا إقامة البلاغة على أسس متوافقة مع منهجهم في أصول الدين؛ لتوجسهم من الأصول الاعتزالية، وقدرة اختراقها لكل علم من العلوم؛ خاصة وأن الأمر جد حساس ومتعلق بكلام الله؛ وهي الصفة التي دارت معركة كبيرة حولها؛ سياسية وفكرية، امتدت قرابة القرنين من الزمان.

ولذلك فلم تكن أصول الفكر الأشعري غائبة عن ذهن الباقلاني في أي وقت؛ حين انشغل بإقامة البلاغة على فكرة النظم؛ وهي طريقة البناء، ثم استعمل طريقة الهدم بنقد الشعراء والأدباء؛ دون الشعر والنثر؛ من خلال إبراز العيوب الكثيرة في قصائدهم وصناعاتهم النثرية كما التفت إلى الأسلوب؛ محاولة منه إخراج الإعجاز من سجن الجمالية التي سعى بعض الأدباء إلى حصره فيها(٢).

ولعل الذي يهمنا في فكرة النظم وتطورها؛ مسألة العلاقة بين الدال والمدلول؛ وكما رأينا عند الجاحظ؛ فإنه لم يجد إشكالاً في الانسجام بين اللفظ القرآني والمعنى من حيث ارتباطه العقدي أو الفكري؛ إذ يتبنى المعتزلة القول بخلق القرآن؛ وبذلك فالحروف والأصوات والصياغة اللفظية والدال والمدلول؛ كلها حادثة. وهذا الرأي لم يعجب الباقلاني والأشاعرة عامة؛ فكان لهم رأي وسط بين من يجعل القرآن كله قديماً؛ حروفه وألفاظه ومعانيه وأصواته؛ وبين الرأي الاعتزالي الذي رأيناه، ففصل الأشاعرة بين الدال والمدلول؛ فالمدلول قديم، والدال حادث وهو الحروف المنظومة؛ وإن الإعجاز واقع بالكلام القديم القائم بنفسه وبنظم تلك الحروف (والتي هي دلالات وعبارات عن الكلام القديم) وقع التحدي(٣).

وينبني على آراء الباقلاني وعامة الأشاعرة في هذا الرأي؛ نتائج لا جدال فيها؛ وأهمها:

١ـ أن المعاني راجعة إليه تعالى؛ إلى صفة الكلام القديمة؛ القائمة بنفسه؛ وعليه فلا يجوز أبداً الضرب بالظن والاحتمال والتخليط في إدراك هذه المعاني.

٢ـ أن الإعجاز بالنظم باق؛ رغم تغير الظروف والوقائع؛ وتغير القُراء والأصوات وكيفية الكتابة، لأن ذلك لا يدخل في مسمى الكلام القديم.

---

(١) انظر: الباقلاني، المرجع السابق، ص ٥٤ ـ ٥٨.
(٢) انظر «المرجع نفسه» ص ١٦٢ ـ ١٧٠.
(٣) انظر مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، «أحمد أبو زيد»، دار الأمان، الرباط، ط٢، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م ص ٨٧.

٣ــ أن الطريق لإدراك الدلالات أو المدلولات؛ يجب أن يكون منسجماً مع أصول الاجتهاد والاستنباط الموضحة في كتب التفسير والأحكام وأصول الدين.

٤ ــ أن القرآن؛ صفة ذاتية؛ وليس فعلاً كما يدعى المعتزلة.

٥ــ أن القرآن؛ جوهر واحد لا يقبل التجزئة من حيث هو صفة؛ وليس هو فعل مخلوق مركب من حروف منظومة وأصوات مقطعة؛ يتقدم بعضها بعضاً؛ هذا من حيث الصورة، أما من جهة اللغة؛ فإن القرآن؛ سور وآيات وحروف وألفاظ وجمل؛ عباراتها قديمة، وصورتها حادثة؛ فلا يمكن القياس على أصوات الناس وكتاباتهم؛ لاستنطاق معانيه.

وعلى كلّ حال؛ فإن المرحلة الأخيرة لمسار نظرية النظم عرفت احتداماً في النقاش؛ مظهره العام نقدي؛ لكنه في جوهره فكري وعقدي؛ إذ تدخل القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هــ) واستفرغ جهده في موسوعته «المغنِي» للانتصار للرأي الاعتزالي في صفة القرآن؛ وإمداد النظرية النقدية التي بلورها الجاحظ تابعها عدد من أقلام المعتزلة بروافد جديدة من المصطلحات والأفكار النقدية[1]، أما عن فكرة «النظم» في حد ذاتها فالآراء متوافقة منذ الجاحظ؛ بحيث تجمعت شتات المسائل واكتملت الرؤية في الدرس البلاغي؛ وكان الصراع الأخير حول جني الثمرة؛ وتبنيها، لذلك ظهر الجرجاني (ت ٤٧١هــ) مبدعاً حين تولى جمع هذا الشتات وتوحيده في إطار منضبط؛ هو نظرية النظم؛ يقول الجرجاني: (النظم؛ أن تضع كلامك الوضع الذي تقتضيه علوم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا يُخل بشيء منها)[2]، وعمادها ثلاثة أركان[3]:

ــ دقة التركيب.

ــ وسلامة الألفاظ.

ــ وإفادة المعنى.

وكل ركن من الأركان؛ يمثل مرحلة تاريخية؛ ويعبر عن منهجية محكمة؛ سدت منافذ الشبهات. فدقة التركيب؛ يعني إقامة النظم على النحوية والأسلوبية؛ وقد أقام الجرجاني فكرة النظم أصلاً على قواعد الإعراب قال: (إنه لا يوجد شيء يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطأه إن كان خطأ؛ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم؛ إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى

(١) انظر: المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٤٧ ــ ٢٥٤.

(٢) دلائل الإعجاز، الجرجاني ص ٨١.

(٣) انظر: أسرار البلاغة، الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ط١، ١٤١٢، ١٩٩١، ص ٤.

كلاماً وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزية وفضل فيه؛ إلا وأنت تجد مرجع ذلك إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصلٍ من أصوله، ويتصل ببابٍ من أبواب)(١).

وسلامة الألفاظ: مراعاة البلاغة والفصاحة والشعرية، بشرط الإقامة على الإعراب أو النحو؛ وهو المعنى الذي سبق إليه القاضي عند الجبار؛ خالف فيه الجاحظ في أن الكلمة لا تعد فصيحة في نفسها؛ إذ لا بد من ملاحظة صفات مختلفة عنها، لا بد من ملاحظة أبدالها ونظائرها؛ ولا بد من ملاحظة حركات الإعراب، وملاحظة موقعها في التقديم والتأخير(٢). وطبعاً هنا لا يشيران إلى الحركات الظاهرة من فتحة وضمة وكسرة وسكون؛ وإنما إلى النظام النحوي للكلام نظماً؛ يعتبر فيه حال المنظوم بعضه إلى بعض؛ لا ضم الشيء إلى الشيء كيفما اتفق(٣). وهذا ربطٌ للنظم بالدلالة اللغوية؛ والتي يأخذ به النقاد اليوم؛ باسم الإحالة بالدلالة؛ بدل الإحالة باللفظ، وكذا عمليات الانزياح الداخلية وإمحاء المعنى الأول وتلاشيه؛ ليُفسح نفسه لمعان أخرى ثانوية ومستقلة بذاتها؛ بعيدة عن النظام النحوي الداخلي، ووصله بالمعنى الاصطلاحي، فإذا طبقنا هذا المفهوم على القرآن وجدنا للنظم القرآني ــ الذي هو مناط الإعجاز ــ خصائص في أسلوبه وراء جمالية اللفظ وجمالية المعنى؛ تطرد في جميع آياته.

فمن ذلك انتفاء السجع والشعر عن القرآن؛ وهذا النفي يؤدي إلى إثبات المعنى مستقلاً عن القارئ؛ حيث إن السجع يتبعه المعنى، بينما الفواصل ــ في مقابل الأسجاع، فإنما تتبع المعنى(٤).

كما أن جزئيات البلاغة لا تستقل بالإعجاز لذاتها؛ فلا يقال إن التشبيه معجز، أو إن التجنيس معجز؛ وإنما يقال: إنهما معجزان بنظمهما وصوغهما. وفي هذا رد على الرأي الاعتزالي المنسوب إلى القاضي عبد الجبار في أن المزية قد ترجع للفظ أو الأمر الكلي(٥).

وإفادة المعاني: وهو المقصد الأسنى؛ إذ الألفاظ يعرفها العربي والأعجمي؛ وإنما يتفاضل الناس في إدراك المعاني. والمعنى الذي جعله عبد القاهر محوراً للنظم هو المعنى الصوري أو المعنى المصور في النفس؛ فالمعنى الذي هو جوهر الكلام عنده، والذي تنسب إليه مزية النظم ليس هو المعنى الغفل الخام؛ وإنما هو المعنى الذي تشكل في النفس بشكل خاص، ونظم فيها نظماً خاصاً؛ هو صورة المعنى؛ لا المعنى مجرداً من الصورة(٦).

---

(١) *دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص ٨٢ ــ ٨٣.*

(٢) *انظر: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ص ١١٧.*

(٣) *انظر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، فتحي أحمد عامر، ص ٥١.*

(٤) *انظر: المرجع نفسه، ص ٦٦.*

(٥) *انظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، مرجع سابق، ص ٦٣.*

(٦) *انظر: نظرية عبد القاهر في المنظم، درويش الجندي، طبعة نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٠، ص ٧٤.*

ولن تكون هذه الإفادة متحققة؛ دون مراعاة الركنين السابقين؛ وعليه خرج ــ النص القرآني ــ عن كل مضرب مثل؛ وأقيمت البلاغة على قواعد نظرية النظم؛ المؤسسة على قصة إعجاز القرآن بتراكيبه وأسلوبه ومعانيه، ونضجت المباحث لتستوي فناً متميزاً بفروع ثلاثة هي، البيان والمعاني والبديع؛ وباستوائها سترت صراعاً اعتزالياً أشعرياً امتد أكثر من قرن من الزمان؛ ورغم ما يقال من أن الجرجاني صاحب المزية في تأسيس علوم البلاغة إلا أن الروح الاعتزالية جلية في أغلب مباحثها؛ ولم يتقبل بعض روّادها في القرن الخامس نسبتها إلى أحد الأشاعرة؛ لذلك قام الزمخشري بتعقب هذه النظرية تطبيقاً من خلال كتابة «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» حيث لجأ إلى الدراسة التحليلية اللفظية للقرآن الكريم واستخرج بفضلها (أي نظرية النظم) أساليب جديدة في ميدان البلاغة؛ كأسلوب الالتفات واللف والمشاكلة.... الخ[(١)]. ولم يسلم الكشاف من الاستدراك الأشعري، حيث جاء ابن المنير ليستخرج اعتزاليات الزمخشري في كشافه ويرد عليها؛ ناسباً فضل الأساليب الجديدة إلى مؤسس النظرية[(٢)]. ويمكن اعتبار هذه الجدلية المعتزلية الأشعرية عامل تطور في ميدان النقد العربي اختصر زمناً تجريدياً طويلاً كان يمكن أن ينوب عن هذا المسار.

قائمة المصادر والمراجع:

١ــ إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان، ١٩٩٧.

٢ــ أسرار البلاغة، الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني ــ جدة، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١.

٣ــ إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة دون تاريخ.

٤ــ إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون تاريخ.

٥ــ البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة.

٦ــ بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الخطابي، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، دون تاريخ.

٧ــ البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ.

(١) انظر: كتاب الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.

(٢) انظر: إتقان البرهان في علوم القرآن، فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط١، ١٩٩٧، ٢ /٢٥٢.

٨ــ التأويل بين الظاهراتية والتفكيك، امبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٩ــ الحيوان الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦.

١٠ــ دلائل الإعجاز، الجرجاني، تعليق محمود محمد شاكر، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ.

١١ــ شرح رسالة الرماني، الجرجاني، تحقيق زكريا سعيد علي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧.

١٢ــ فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، أحمد فتحي عامر، منشأة المعارف الاسكندرية، ١٩٩١.

١٣ــ القراءة والحداثة: مقاربة الكائن والممكن في القراءة للعربية، حبيب مونسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠.

١٤ــ قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، الشركة العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧.

١٥ــ مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط١، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩.

١٦ــ المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرباط، ط: ١٩٨٦.

١٧ــ منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، الصاوي الجويني، دار المعارف القاهرة، ١٩٥٩.

١٨ــ نظرية عبد القاهر في النظم، درويش الجندي، طبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٠.

١٩ــ النقد والإعجاز، محمد تحريشي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٤.

٢٠ــ النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، دون تاريخ.

النقد الأدبي

بقلم: روجيه فايول



ترجمة: الدكتور طاهر حجار[1]

إن النقد الأدبي هو أدبي بالضرورة بأتم معنى الكلمة. هو أدبي لأن موضوعه دراسة الأدب ولأن كتاباته نفسها تدخل ضمن الأدب. خلط أساسي يحدث بسببه لبس بين الموضوع والوسيلة المدروس بها، وكأن الأدب ينظر إلى نفسه دون أن يصل مع ذلك إلى اكتشاف نفسه، لكنّ الناقد لا يشك إطلاقاً في قدرته، فهو يؤمن بالنظرة التي يلقيها على الأثر الأدبي ويحكم عليه عن بعد ويكشف عن عيوبه أو يعترف فيه بالأشكال الجميلة التي يحللها ويحددها ويجمعها ضمن أنواع وأجناس، أو نجده يجول في الآثار بحثاً عن إشارات تدل على حضور يريد أن يمسك به، أي الكاتب بكل أسراره وغموضه، وقد يكون هذا الحضور مجتمعاً كاملاً في مرحلة من مراحل صيرورته.

تلك هي المراحل الممكنة لكل نقد: تذوق الأثر بمقارنته مع نموذج مثالي، أو النظر إلى أشكاله أو الكشف عن محتواه، وقد يطغى واحد من هذه على غيره من عصر لآخر وتبعاً لذلك يتصرف الناقد كحكم أو أستاذ للجماليات أو مدوّن (NOMENCLATEUR) أو عالم نفس أو مؤرخ.....

---

(١) *رئيس جامعة الجزائر العاصمة ومترجم كتاب: الأدب والأنواع الأدبية.*

وهكذا لا يتعرض النقد لخطر أن يصبح غير فعال فحسب لأنه هو ذاته أدب، بل قد يتوزع على تقنيات متعددة. ولا يوجد «نقد» على عكس ما يؤكده (البير تيبودي A. THIBÁUDET) بل هناك «مجموعة من النقد».

وكان النقاد في العصور التي هيمنت فيها قوانين علم الجمال الكلاسيكي يكررون دون كلل أن الأثر الأدبي ملك للجمهور، فالجمهور يستطيع أن يحكم حسب هواه مهما كانت ذرائع الكتاب من عدم فهمه وبلهه. إن الناقد، سواء أكان اسمه هوراس (HORACE) أم بوالو (BOILEAU) يطبق حقوق هذا الجمهور، ويطلق أحكامه باسم التفكير السليم والذوق السليم. إن مهمته تتمثل في أن يقرر ما إذا كان الأثر يستحق فعلاً أن يأخذ مكاناً بين الآثار الجميلة المقترحة لإعجاب القارئ والموجودة من أجل رفاهه أم لا. وتتمثل هذه المهمة أيضاً في ترتيب الأثر بين أشباهه مع الاعتراف له بأنه يتماشى مع قوانين هذا النوع أو ذاك وأنه جدير بهذا النوع؛ فهم نقد كهذا هو الإشادة بالآثار التي تتكون حولها مدارس واتجاهات أدبية. وليس لهذا النقد أي زعم علمي. إنه غالباً ما يبدو كنقد انفعالي يعتمد الجدل والهجاء ولذا استطاع أن يصمد بعد إعادة النظر في علم الجمال الكلاسيكي؛ وعندما لا يكون هناك قانون عالمي يجب احترامه فإن الناقد يستطيع أن يخول لنفسه حق التشريع حسب قانونه الخاص، وحينها لم يعد ذلك الناقد دون شك ممثلاً لذلك الجمهور من «الناس الشرفاء» المتعود على تلقي الآثار الجميلة التي تتماشى مع بعض القواعد إلا أنه يحاول أن يشرك جمهوره في المتعة التي أحسها من هذه القراءة أو تلك. ولكن لا نسرع في القول بأن نقداً كهذا قد انتهى. إن بعض الكتاب يدعون أنهم نقاد ـــ وهم معدون كذلك ـــ لكنهم يمتنعون عن أهم خطوة في النقد التقليدي: ألا وهي حكم القيمة غير أن بعضهم ـــ دون أن يكونوا في المقدمة ودون ضجيج ـــ مازالوا مستمرين في النقد حسب مزاجهم وذوقهم أو حسب ديانتهم وموقفهم السياسي. ونجد عناوين عدة تدل على هؤلاء مثل «أيام في القراءة، ١٩٦٥» «لروجيه نمييه» (R.NIMIER) و«لذتي في القراءة، ١٩٦٧» لبول موران (P.MORAND) أو رونيه اتيامبل (R. Et'IMEMBLE) وبعض معلقي الصحف الكبيرة الذين مازالوا يوجدون محلاً للحياة الأدبية (برا تراند بوارو دلباش) (B.POIROT. DELPECH)، أندريه ورومسير (A.WURMSER) الخ...

وهناك نقاد آخرون لا يهتمون بمراعاة تلك الحمية التي لا تستطيع هضمها كل البطون، وهذا انطلاقاً من المفهوم الذي يعد الأثر الأدبي كشيء استهلاكي يعرض على الجمهور والذي يجب عليهم أن يقولوا إن كان مقبولاً أم لا؛ ومن هنا فهم لا يقررون باسم أدب ماضٍ ومحدد يمكن أن تضاف

إليه الآثار المشابهة، بل باسم أدب جديد عليهم صنعه والإسراع به نحو فتوحات جديدة. إن في هذا النقد حماس المغامرة، وهو يعرض نفسه لكل مخاطر الريادة (مكتشفي الجنات المزعومة) بعد أن كان «نقداً بريدياً متقدماً» كما قال سانت بوف (SAINTE BEUVE) في عهد المعارك الرومانسية الكبرى وبعد أن أصبح نقداً لعمالقة الطليعة كما يحدده اليوم جوليان جراك (JULIEN GRACQ). إن فيه حماس المغامرة التي تجعله يتعرض لأوهام المكتشفين الذين يبحثون عن الجنات المفقودة. وكان يجب على هذا النقد أن يحيي أدباء المستقبل بدل أن يتوج آثار الكبار المعترف بهم. وكما ندم سانت ـ بوف لكونه حسب خشونة فارس كفكتور هوجو تفوقاً في العبقرية فإن جوليان جراك يخشى من أن «رادار النقد» لا يفرق بين جزيرة للكنوز وجبل جليدي. إن الناقد يتردد في مواجهة مصادفات النقد التنقيبي الذي يتجاهل كاتب اليوم خدماته عمداً ويفكر هو بنفسه في ظروف فنه وتحديد أهدافه وتعيين سلطاته فلا يمكن للمرء أن يكون روائياً دون أن يبني نظرية للرواية. وحين يصبح الإبداع الأدبي عملية مخبرية فإن التقني البسيط الذي هو الناقد لن يسمح له بالانضمام إلى العلماء الباحثين إلا إذا امتنع عن القيام «بنقد الرمي» وكرس نفسه «لنقد البناء» (ر. بارت. R.BARTHES). وهذا هو المفهوم السائد اليوم فلم يعد النقد يبدو كفن للإحاطة الشاملة بل كعلم للأدب؛ ولم يعد الناقد يكتفي بالتهام الآثار الأدبية وتوجيه القرار إلى هذه الأكلة الشهية بل إنه يخضعهم لدراسة دقيقة وتحريات من كل نوع وذلك لأنه تقوى بالمساعدات التي تقدمها له مختلف علوم الإنسان (التاريخ، علم النفس، التحليل النفسي، علم الاجتماع، اللسانيات، الخ...).

وفي الحقيقة فإن هذه الثورة في النقد ليست حديثة، فقد اتضحت ملامحها مع البدايات الأولى لتقدم الفكر التاريخي أثناء القرن الثامن عشر والذي تأكد في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

ومن وقتها لم يعد الأثر الأدبي يعتبر «شيئاً» طبيعياً ضمن أشياء أخرى، ويختلف عنها فقط ببعض الخصائص الجمالية العالمية المنظورة، بل هو نتيجة لنشاط فكري؛ ولم يعد يعامل كمجموعة من الإشارات موجهة إلى جمهور معين بقصد إغرائه أو إقناعه ـ وذلك بالحفاظ على بعض الاستعمالات ـ بل أصبح عبارة عن مجموعة من الإشارات عبر بها إنسان. وإنه لتغير جذري في النقد إذ لم يبق الاهتمام بالأثر وحده هو السائد من أجل الحكم عليه أو مراحل تسميته أو ترتيبه، بل أصبح الاهتمام منصباً على وصف الانتقال من الكاتب إلى الأثر وعلى اكتشاف الإنسان في الأثر. وهكذا أخذ تحليل ظروف الإبداع الأدبي مكان تلك الأحكام القيمة في النقد الترتيبي (التفريعي). وكان النقاد الجدد، بدل أن يفعل ن. لومارسييه (N. LEMERCIER) أيضاً عام ١٨١٧م في كتابه

«دراسة تحليلية للأدب» أو س. باتو (C. BATTEUX) في «دراسة عن الآثار الجميلة» فقد وقفوا أنفسهم لرسم الكتاب أنفسهم وقد اقترحوا على قرائهم سيراً ذاتية وصوراً. وقد كان الإنجليز هم الأوائل الذين سلكوا هذا السبيل، فقد ألف صاموئيل جونسون (S.JOHNSON) «حياة الشعراء الإنجليز الأكثر شهرة، ١٧٨١م» كملخص لمؤلفات هؤلاء الشعراء. وبالطبع فإن تقدم الصحافة والوراقة ساعد على نمو هذا النقد، وكذلك فإن تطور الصحافة والطباعة البطيء ساعد بعد عقود على تطور مماثل. إن ظهور جرائد ودوريات جديدة في مرحلة الحوار الرومانسي الكبير سمح للنقاد بأن يعبروا بصراحة بدل أن يلجؤوا إلى مؤلفات ضخمة، فمثلاً نجد سانت ـ بوف وغوستاف بلانش G.PLANCHE في افتتاحيات «مجلة العالمين»، «مجلة باريس» يفتتحان نوعاً من الصورة الأدبية. وبذلك كان النقاد يطبقون النقد كفن محاولين إعادة خلق صورة الكاتب كما تتراءى لهم من خلال أثره وليس من «العادة الأليفة» أو البسمة الموحية والمسام اللا محدودة (سانت ـ بوف في «صورة ديدرو» ضمن الصورة الأدبية، ١٨٣٢م).

إن هذه الرغبة في إعادة خلق الحياة لا تنفي الزعم العلمي، فالعلوم الطبيعية كانت تقترح أنماطاً جديدة للوصف والترتيب بعد أن تبسط بالحوار الذي دار بين كوفيه (CUVIER) وجوفروا سانت ـ هيلا (GEOFFROY SAINT HILAIRE). ولم يعد الاهتمام بتأشير[1] المؤلفات وترتيبها هو السائد بل بمعالجتها كنتاجات خاصة بهذا النوع أو ذاك من الفكر وبجمع الأفكار المتشابهة في أسر معينة وذلك لوضع بناء حقيقي لعلم أخلاقي وعلم إنساني إلا أن تطور العلوم الإنسانية بأتم معنى الكلمة وقبل ذلك علم النفس، أبدى شيئاً فشيئاً شفافية مثل هذا العمل وبين أن ليس من الجيد معاملة الأدب كمجموعة عادية من الوثائق. وأصبح الكتاب أنفسهم طوال القرن ضد هذا الزعم بالتعرف على الكاتب من خلال آثاره. ويلخص مارسيل بروست هذا الاحتجاج حين شرع عام ١٩٠٧ في كتابه «ضد سانت ـ بوف» وبين بقوة الأمور التي تفرق «الأنا المبدع» عن «الأنا الاجتماعي». لكن بروست نفسه يقترح منهجاً نقدياً يسمح أيضاً باكتشاف الخطوط الخاصة ليس بشخصية الكاتب هذه المرة أو بطبعه أو بفكره بل بخياله المبدع وبعبقريته وذلك في مؤلفات الكاتب الواحد.

إن بروست، حين يدعو إلى إيجاد «الوطن الداخلي» لكل فنان من جديد إنما يفتح الطريق أمام تيار حديث من النقد وظيفته البحث عن المحاور الأساسية لمجموعة من الآثار الأدبية لإعادة خلق عناصر شخصية الكاتب والكشف عن التعرجات السرية لعملية الإبداع: إنه نقد محوري ووجودي

(١) وضع إشارة.



بعد. وهذا النقد يرتكز على التطورات الحديثة لهذا العلم وخاصة على التحليل النفسي لاستعماله في فهم جديد للأثر الأدبي. وليس غريباً أن نجد حينئذ أن الفلاسفة هم الذين أسهموا بكثرة في توجيه النقد المعاصر هذه الوجهة. إن جان بول سارتر يطبق على الأدب مبادئ التحليل النفسي الوجودي التي حددها في الفصول الأخيرة من كتابه «الوجود والعدم ١٩٤٣». فهو يؤكد في جملة تذكرنا بشكل غريب بـ (سانت بوف) أن: «ليس هناك ذوق، أو عادة، أو عمل إنساني إلا وهو موح» فهو إذاً يتعامل مع الآثار على أنها تنبئ بخطة و«باختيار أصيل» يتحدد مبوجبها مجموع الوجود ومجموع الإبداع الأدبي: إبداع بودلير، وجونيه (GENET)، وفلوبير (FLAUBERT)؛ إلا أن غاستون باشلار (G. BACHEKARD) ينطلق من منطلق مختلف في استعماله التحليل النفسي في الخيال الشعري ليس عند فنان معين لكن بصفة عامة في علاقاته بالعالم كله من خلال كل عناصره: النار والماء والهواء والأرض («التحليل النفسي للنار، ١٩٣٨» و«الماء والأحلام، ١٩٤٢» و «الهواء والأوهام، ١٩٤٣» و«الأرض وأحلام الإرادة» و«الأرض وأحلام الراحة ١٩٤٨») فهو يبحث عن كيفية تكون الخيال والصور التي تتجاوز الواقع وتغنيه. فالصورة الشعرية ليست لا تزويقاً ولا نسخة مكررة يجب أن نلمس فيها تحول العالم البدائي.

ومنذ حوالي ثلاثين عاماً تكون نقد مرتكزاً على توجيهات سارتر وباشلار وبجانبهما مارسيل ريمون (MARCEL RAYMOND) «من بودلير إلى السريالية، ١٩٣٣م» و(ألبير بيغين (A.BEGHIN) «الروح الرومانسية والحلم، ١٩٣٧م»، هذا النقد الذي لم يسم «حديثاً» إلا مؤخراً. إنه يستكشف الأثر إما للبحث عن القصد الخفي الذي أنتجته «أعمال جورج بلين (G.POULET) حول بودلير وستندال» وإما للوصول إلى المغامرة الروحية التي يوحي بها الأثر ويعطيها في الوقت نفسه (دراسات جورج بوليه (G.POULET) المختلفة) وإما كذلك للبحث فيه عن نظام العلاقات الفورية التي يجريها الكاتب مع العالم (عالم الأحاسيس التي لا تبتعد أبداً عن العالم الخيالي) والتي أراد جان ـ بيار ـ ريشارد (J.P. RICHARD) أن يصفها عند مالارمي (MALLARME) وعند غيره من الشعراء والروائيين المعاصرين، أو أخيراً لاستخدام تعاليم التحليل النفسي في تحريات مستمرة تظهر بنياته المادية والملموسة (أعمال جان ستاروبنسكي (J.STAROBINSKI) حول جان جاك روسو وأعمال جان روسيه (J.ROUSSET) حول «البنيات الأدبية»).

لكن شدة «نقد الأعماق» هذه مشكوك في أمرها بسبب تفسيرات بعض الدارسين الأغرار واستعمالاتهم الشكلية. إن شارل مورون (C.MAURON)، بناء على اهتمامه بالاستعمال الجاد لمناهج التحليل النفسي، ينفصل في الوقت نفسه عن الذين يريدون «ربط مجموع الأثر الأدبي»

بحادث ببليوغرافي تافه بعض الشيء وعن الذين يريدون استئصال الحياة الخيالية للكاتب من أجل أن يعيدوا ترتيبها بغية فكر واع. «إن مؤسس علم النفس النقدي عقد العزم على أن يحدد في مؤلفاته عن راسين وبودلير ومالارمي ما يسميه «الأسطورة الشخصية» لهؤلاء الشعراء ليلقي الضوء على نصيب اللاوعي في الإبداع الأدبي، وذلك بعد أن يحذف «المجازات المسيطرة». وإذا كان موران يؤكد أن النقد الوجودي والمحوري غير كافيين لمواصلة الاستكشاف بشدة في الاتجاه نفسه فإن آخرين، على عكس ذلك، أرادوا مقاطعة هذا النقد الذي لا يرى الأدب إلا شكلاً إنسانياً. إلا أن هؤلاء النقاد «الجدد» الذين عارضوا تلك الطريقة التي تبدو في أعينهم غير مهتمة بدراسة الإنسان والأثر يتعرضون أيضاً إلى التهمة نفسها. لقد ثاروا ضد منهج لانسون بمغالاة حتى بلغوا بالنقد المسمى «جامعياً» مرحلة النشوة مع العلم أن طريقة لانسون كانت تستعمل بالصعود من الإنسان إلى الأثر كالشيء ومسببه (السيرة، والقراءات، والمصادر، والتأثيرات التي تكون مختلف عوامل هذا السبب).

لقد حاولوا تطبيق نقد «تفهمي» أي الإمساك بمقاصد الأثر من الداخل وتبني رؤيته ووصفه بعمق وتتبع حركات الخيال المبدع مقابل النقد التفسيري، وريث طموحات تين الذي كان يزعم أن أسباب الأثر موجودة في العرق والزمن والبيئة. هؤلاء النقاد الجدد «الجديدون» الذين يدينون لهذا النقد الظواهري لارتباطه «بالإنسانية» «فهو في نظرهم لا يهتم كثيراً بالأنماط الأدبية المحض للآثار، وبمعنى آخر فإن هذا النقد يسقط تحت طائلة اللوم الذي وجهه الشاب لانسون إلى سانت ـ بوف لكونه استعمل الآثار من أجل أن ينشئ السير إليهم».

وصحيح أيضاً أن هؤلاء العلماء الغرباء الذين موضوع دراستهم هو الأدب ما يزال الصفاء، والحزم العلميان يرهقان ضمائرهم.

وقبل ستين عاماً كانت مناهج التاريخ كما حددها (شارل لانغلو «C.LANGLOIS») وشارل ساينبوس (C.EIGNOBOS) تبدو وكأنها باستطاعتها أن تعطي المختصين بالدراسات الأدبية الوسيلة التي كانوا يحلمون بها ليتجنبوا العقائدية والانطباعية معاً؛ فغوستاف لانسون كتب عام (١٩١١م) في تقديمه لمجموعة إميل بوريل (E.BOREL) تحديداً للمنهج في تاريخ الأدب «المنهج في العلوم» وهو يلخص فيما كتب نشاطه كباحث بعبارات كان يظنها علمية بقول: «إن عملياتنا الهامة تهتم بمعرفة النصوص الأدبية ومقارنتها للتفريق بين ما هو فردي وما هو جماعي وبين ما هو أصيل وما هو تقليدي، ولجمعها ضمن أنواع ومدارس وحركات».

أما اليوم فإن علماً إنسانياً آخر يحتل الصدارة: هو اللسانيات، ومن وحي هذا العلم يحاول علماء جدد خلق نقد مقدم على أنه الأكثر حزماً والأكثر «صفاء». وحين كان لانسون يرى أن مهمته

كمؤرخ بعيدة عن الناقد وأن يحضر نقداً أفضل، فإن أتباع «علم الأدب»الحديث يظنون بكل تأكيد أن ميدان تحرياتهم يغطي كل أنواع النقد الممكنة وأن كل ما تبقى ليس إلا أدباً.

إن النقد الشكلي اهتم جدياً بكلمة مالارمي «الشعر ليس مكتوباً بالأفكار بل بالكلمات» وإنه لأمر غريب أن يبدو سلوك كهذا جديداً بفرنسا في الستينات بينما فتحت آراء عدة شعراء الطريق أمام مثل هذه الاتجاهات منذ ما يقرب من قرن من الزمن. ولكي نعود إلى مالارمي، كان لابد أن تكتشف أعمال الشكلانيين الروس الذين ارتبطوا بدراسة التعبير الشعري وبنية الخبر في القصة أو الرواية أو القصة القصيرة، وذلك بغية تحديد خصوصية الفن الأدبي. ولم تترجم أعمال فكتور ب. شكلوفسكي (VIKTOR.B.CHKLOVSKI) وفلاديمير بروب (V.PROPP) وبوريس م. إيخنباوم (B.M.ELKHENBAUM) ويوري تينيانوف (YOURI TINIANOV) التي كتبت في العشرينات ولم تقدم إلى الجمهور الفرنسي إلا عام ١٩٦٦م وكذلك النقد الأنجلو ـ ساكسوني سبق النقد الفرنسي بالتركيز على الملامح الخاصة للتعبير الأدبي إذ أن ممثلي «النقد الجديد» الأمريكي كلينت بروكس وآلن تيت (A. TATE) وروبير بان وارن (R.P.WARREN) وجون كراد رانسوم (J.C.RAMSONM) يستعملون منذ الثلاثينات نقداً يريدون له أن يكون شكلياً أكثر منه تفسيرياً، ومهتماً بتحديد البنيات «التعبيرية» للموضوع الشعري، وهم يدينون مذهب التفيهق النفساني والسيرة والبحث عن قصد الإبداع. أما في ألمانيا أخيراً فإن بعض علماء الرواية حاولوا مبكراً تطبيق المفاهيم اللسانية على دراسة الأدب. وهكذا فإن ليو سبيتزر (L.SPOTZER) اتجه نحو ترجمة بنيوية للآثار الأدبية بعد أن حدد منهجاً للأسلوب تحت تأثير فرويد (فمن ملاحظة حلم للأسلوب يستنتج «سيرة للروح»). إن الأسلوب كالمساحة التي إذا لوحظت كما ينبغي فإنها تجعلك تكتشف في العمق سبباً رئيسياً أو طريقة للنظر إلى العالم ليس من الضرورة أن تكون لا واعية أو شخصية. ولم تترجم بعض الدراسات إلى الفرنسية إلا عام ١٩٧٠ تحت عنوان «دراسات أسلوبية» وقد سمح تطور المدرسة الشكلية الفرنسية أخيراً بانفتاح النقد الفرنسي الذي تميز بالقومية. إن تطور بارت (VARTHES) شبيه بسبيتزر الذي بدأ بالاهتمام «بالأسلوب» الذي حدده كلغة تعيدك إلى «الأسطورة الشخصية والسرية» للكاتب. وتدخل محاولاته عن ميشلي (١٩٤٥م) وراسين (١٩٦٢م) ضمن النقد الوجودي إلا أنه سرعان ما طبق على تحليل اللغة الأدبية مناهج اللسانيات البنيوية كما بينها فرديناند دي سوسير (F.DE.SAUSSURE) في بداية القرن إذ يجب اعتبار اللغة الأدبية بموجبها كمجموعة من البنيات ذات علامات.

إن دراسة كهذه ليست سوى جزء من علم أوسع يكون موضوعه دراسة الدلالات (السميولوجية أو علم الدلالات).

وفي هذا الاتجاه تكوّن نقداً يعتبر نفسه «صافياً» يحاول من خلال الأثر أن يربط بين الكتابة والقراءة وليس بين المؤلف والقارئ. إن حبل الصرة الذي يربط بين الأثر ومؤلفه قد قطع ليصبح نظاماً رمزياً مستقلاً تماماً. لقد حرر الأثر من ضغوط «القصد» وصرنا نجد فيه «الزلزال الأسطوري للحواس (بارت)». ولم يعد الأدب ينظر إليه على أنه تعبير عن واقع أدبي بل كنظام خاص للغة معينة: إنه «غاية العلاقات والمخاطبات» التي تحدث عنها فاليري (VALERY) وليس تلك المخاطبات البودليري التي يبحث أتباع النقد المحوري عن صداها في أعماق وجود الكاتب. وهكذا تقترح على الجمهور الذي يحضر جيداً قراءة جديدة للآثار بعبارات مبهمة غالباً: إنها قراءة ترفض كل مودة بين وعي ووعي وكأنها حاجز أمام إجراء علمي حقيقي؛ وفي هذه الحال فإن وجهة نظر الناقد لا تلتحق فقط بوجهة نظر اللساني بل كذلك بوجهة نظر عالم الأجناس. إن أثر بودلير مثلاً يمكن الاقتراب منه بالطريقة نفسها التي يمكن أن تقترب بها من تنظيم مجتمع بدائي، وهكذا فإن جهود عالم اللسانيات جاكوبسون وعالم الأجناس ليفي ـــ ستروس تضافرت لتقترح تحليل ديوان «القطط، ١٩٦٢».

وبالطريقة نفسها فإن نقاداً جدداً مختلفين مثل رولان بارت وكلود بروموون (BREMOND) وجيرار جينيت (G.GENETTE) ونيكولا رويت (N.RUWET) يعاملون الأدب على أنه ليس إلا لغة، «أي نظاماً من الإشارات». و«شخص اللغة ليس في رسالتها ولكن في نظامها». (بارت).

إن محاولات تشكيل الآثار الأدبية هذه مازالت مستمرة على مستوى أعلى من التجريد فمن دراسة الأساليب المستعملة في أثر خاص ننطلق إلى تحليل كل الأساليب الممكنة في اللغة الأدبية وتركيبها. وهذا فإن النقد يتجدد ويتغير أيضاً باكتشاف البلاغة والشاعرية من جديد ومن إعادة طبع كتاب «دراسة عن الصور ١٨٢٨» لبيار فونتانيه (P.FONTANIER) كمثال نموذجي عن طموحات البلاغة التقليدية. ونجد كذلك عند أرسطو تحديدات ومفاهيم صالحة تجعلنا نفهم الأشكال الأدبية المختلفة بطريقة أحسن، إن الأدب كله أخضع إلى تلاعب بالأساليب، ومن ثم فإن «تزفتان تودروف ـــ TZBETAN TODOROV» يريد أن يستخرج من الأدب تطبيق قواعد الأنواع الخالية من كل هدف وهذا يسمح بالتعرف على «عالميي الكتابة» واكتشافهم «فلا ندرس الأثر ولكن إمكانات المقولة الأدبية بالقوة لا بالفعل» (تودوروف).

إن علم الأدب هذا سيكون له في تاريخ النقد الأدبي المعاصر خاصة قيمة الإنذار المخلص: لقد نظرنا مدة طويلة إلى الأدب ـــ كما لاحظ جيرار جنيت ـــ على أنه رسالة دون نظام إلى درجة أوجبت أنه من الضروري أن ننظر إليه ولو لحظة على أنه نظام دون رسالة. «لكن هل من الممكن أن نعامل الأدب هكذا فقط؟ إن احتجاجات قوية تتضح ضد أخطار التعسف في عمل كهذا، وبالفعل



فإن الجمع المنهجي لأدوات التعبير وترتيبها لا يكفي لتحديد «الأدبية» ولا الوصول إلى خصوصية الأدب الذي جرد بمبالغة من كل أعراض الطابع الأيديولوجي والنفسي والتاريخي والاجتماعي. (إن الآليات التي حللها جاكوبسون تحت المجهر ليست وحدها إلا شكلاً أجوف كالصدف دون بحر خاصة إذا أبعدت عن القصد الشعري الذي هو علاقة خاصة للغة بالعالم وفي الوقت نفسه للغة باللغة (هنري مسكونيك ـ H.MESCHONNIC) «من أجل الشاعرية ١٩٧٠»). إن النقد الشكلي حين يركز على دراسة النصوص والعوامل الأدبية لبعض الآثار فإنما يمثل محاولة هامة لإخراج النقد من الدائرة التي وجد نفسه محجوزاً فيها منذ سانت ـ بوف، وهي دائرة ضيقة يدور فيها باستمرار ثلاث شخصيات: المؤلف الذي يجب أن «يكتشف» والقارئ والناقد الذي يفترض فيه أن يكون أكثر سلاحاً من القارئ العادي الذي يدعي تعليمه القراءة. لكن أليس هناك سبيل آخر؟.

وفي الواقع، فالمطلوب هو الخروج من هذه الدائرة التي لا نجد فيها إلا الأفراد، لا لتخصيص العقلانية المجردة للأشكال الأدبية بل لمحاولة تحسس الآثار الأدبية كظاهرة تسجل في التاريخ الجمعي، أي التاريخ الاجتماعي، وليس كعمل فردي إبداعي ترفيهي.

إن النقد، مهما كان مرهفاً منذ أكثر من قرن بمناهج التاريخ الأدبي، قد ظل بعيداً عن التاريخ بمعنى الكلمة ولم يهتم أبداً بالبحث عن المكانة التي يحتلها إنتاج الآثار الأدبية أو استهلاكاً في حياة المجتمعات.

وبقي أيضاً أن ندرس الأثر الأدبي من خلال العلاقات المعقدة التي تربطه بمجتمع معين إذ أن ذلك المجتمع هو الذي يسمح بظهوره في ظروف معينة ثم يقبله عبر التاريخ في ميدان الأدب أو يرفضه بدل أن ندرسه من خلال خلقه انطلاقاً من مشروع الكاتب الواعي أو اللاواعي، وليس كذلك في طرقه أو في نظامه الشكلي الذي يكونه.

وهكذا يفتح المجال أمام دراسة مزدوجة: دراسة الظروف التاريخية لإنتاج الآثار ودراسة الظروف التاريخية للتعرف على الآثار على أنها آثار أدبية.

ما يزال هذا النقد الاجتماعي جنينياً، وكل شيء يتم وكأننا نخشى منذ فترة طويلة أن نستخدم من جديد شكل التأويلات الذي اقترحه تين والذي يتسرع كل الناس في الحكم عليه بأنه سطحي ومتجاوز، باعتبار الأثر نتاج وسط معين وانعكاساً مباشراً لواقع اجتماعي. إن التحليل الماركسي لتاريخ المجتمعات والعلاقات الجدلية بين البنيات التحتية والفوقية قد ساعد على تصحيح الشكلية المثالية والموضوعية لمنهج تين. إن الفيلسوف المجري لوكاتش قد حدد ضرورة الفهم التاريخي للأثر الأدبي طبق مفهوم «رؤية العالم» وبالخصوص في دراستيه عن «الرواية التاريخية ١٩٣٦/٣٧م» «وبلزاك والواقعية الفرنسية ١٩٣٦ و ١٩٥٢م». وقد تأثر به لوسيان غولدمان في



دراساته ليكتشف عند باسكال وراسين «الرؤية المأساوية»نفسها للعالم (الإله الخفـي، ١٩٥٦) وهـو تعبير يدل على الخيبة التاريخية لطبقة اجتماعية حولت إلى رسم عام ولا زمني للإنسان. لكن الخطر كبير في أن نضحي بالملامح الأدبية الخاصة لمرحلة معينة أو بالأنماط الشكلية المطلقة التي تـؤثر في اختيار هذا النوع أو ذاك وفي استعماله هذا الأسلوب أو ذاك، كل ذلك بحثاً عن توفيق هذا النوع بين وضع طبقة اجتماعية ما وبين المحاور الهامة لبعض الآثار الكبيرة وبقي أن يعمل الكثير علـى هذا النحو، فروبير اسكاربيت (R.ESCARPIT) وجماعته يقومون بتحريات متأنية وجادة ضمن معهد الآداب والتقنيات الفنية الجماعية (بفرنسا) وكـذلك الـذين يـستوحون أعمـال لـويس آلتوسـييه (L.ALTHUSSIER) للتفكير في إيجاد الظروف الملائمة لتحليل ماركسي للظواهر الأدبية.

لكن شكلاً جديداً من النقد الاجتماعي يقع تدخله بين علم اجتماع الإبداع وعلم اجتمـاع القـراءة. وفعلاً فإن هذا النقد يهتم بإدخال مكاسب نقد النصوص المقواة باللسانيات، ولـم يعـد يـسأل عـن «الوضع الاجتماعي للنص» بل عن «وضع ما اجتماعي في النص». وهو يدعو بالمناسـبة نفـسها أيضاً إلى قراءة جديدة للرواية وتأويل أكثر دقة وأكثر جدلية للعلاقات الموجودة بين العالم الروائـي والواقع الاجتماعي.

ومن المسموح أن نحلم «بنقد شامل» يتوصل إلى تفهم أحسن للأدب مستعملاً مختلـف المنـاهج المعروفة اليوم. لكن علينا ألا ننسى أنه يجب ألاّ نغالي في قدرات النقد وألاّ ننسى الأخطار الناجمـة عن اختيار ما يبدو مناسباً الأمر الذي يجعلنا نتجاهل الأبعاد الأيديولوجية والمذهبية الخاصـة بكـل منهج. إن لكل مدرسة نقدية فكرة معينة عن الأدب، وهكذا تتعايش بـصعوبة عـدة آداب «واقعيـة وممكنة». لكن هذا لا ينفي أن النقد أصبح بحق من أهم الأشكال في النشاط الأدبي المعاصر، ويمكن أن نرى في هذا علامة على تحول في الأدب نفسه، هذا الأدب الذي يتوخى المراجعـة باسـتمرار ويتساءل عن دوره وعن كيفية وجوده في مكانه بين الأنشطة الإنسانية الأخرى.




الشيخ عبد الرحمن بن عمر التنلاني و منهجه في تلخيص كتاب : الدر المصون للسمين الحلبي

مزيلخ عاشور



أولا: بيئة المؤلف :

*** موقع منطقة توات الجغرافي وأهميته التاريخية :**

تقع في جنوب غرب الصحراء الجزائرية وتشمل عدداً من الواحات والمدن والقصور تزيد عن الثلاثمائة وخمسين واحة متناثرة هنا وهناك. على رمال الصحراء تغطي حوالي ألفي ميل مربع، يقع الإقليم بين خطي عرض ٣٠/٢٦ درجة شمالاً وبين خطي طول ٤ غرباً إلى ١ شرقاً، وتقع ضمن أدرار، تميمون وعين صالح، فالأولى كانت تعرف باسم منطقة توات، والثانية باسم منطقة القورارة، والثالثة باسم منطقة تيديكلْت[١] وكلمة توات أصلها تكرورية كما قال السعدي بمعنى وجع الرأس[٢] أو هي اسم لأحد البطون المنحدرة من قبيلة الملثمين سكان الصحراء كما ذكر ذلك المرصاع في فهرسته[٣].

وأما محمد بن مبارك، فيذكر أن كلمة (توات) أصلها أعجمية وقد أطلقها قبائل من لمتونة عندما التجأت للإقليم في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي على المكان بعدما وجدوا المكان يناسبهم

(١) إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فرج محمد فرج، المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر ص ٠١.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٠٢.
(٣) فهرس المرصاع : أبو عبد الله محمد الأنصاري، تونس ١٩٦٧، ص ١٢٧.

(بواتيهم)[١]. وقد تكلم المؤرخ ابن خلدون[٢] عن توات، فيذكرها كثيرا «تلك المقاطعات الواقعة بمحاذاة وادي مسعود فقط»[٣].

ولا ننسى الرحالة ابن بطوطة في كتابه : «تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»[٤]، قصد بعبارته في كتابه ما هو معروف لدينا بالإقليم التواتي، وتصور إقليم توات في الركن الشمالي الغربي لصحراء المغرب العربي حيث نشأت هذه القصور والمدن التواتية لوجود قبيلة واحدة، لهم عاداتهم وتقاليدهم الخاصة بتلك القبيلة، وهي بمثابة إدارة مصغرة تظم مجموعة من المدن والقصور وهي عبارة عن مقاطعات عددها حوالي ثماني وعشرين مقاطعة فكانت تتميز بطابع إداري خاص يتفق ونظامهم القبلي ضمن لهم نوعا من الاستقرار والاطمئنان النفسي في حياتهم الاجتماعية، إذ كان شيخ أكبر المقاطعات شيخا للإقليم فكان مشايخ تمنطيط يمثلون هذا المنصب حتى بداية القرن الثامن عشر الميلادي ثم انتقلت إلى مشايخ تيمي التي صارت فيما بعد أكبر المقاطعات التواتية وكانت مهمته استقبال الوفود والمبعوثين[٥].

ولعبت توات دورا هاما في تاريخ الجزائر، لتشكل المجتمع التواتي من البربر والعرب والزنج حتى أصبح يشكل جماعة واحدة في العادات والتقاليد نابعة من أصول إسلامية[٦]، فامتازوا بالضيافة والكرم والجود كما ذكر العياشي في رحلته أن روح المؤاخاة والتعاطف تسود أفراد الجماعة وإكرامهم للغريب[٧]، وقال عنهم جيرهارد رولف أنهم قوم مسالمون يحبون الغرباء ويحترمون رجال الدين[٨].

وشهدت قدوم الرحالة الألماني جيرهارد رولف والشيخ بوعمامة سنة ١٨٨٢م حيث وجد المناخ المناسب لمواصلة الكفاح.

---

(١) مخطوط (تاريخ توات): محمد بن مبارك ، مخطوط بمكتبة محمد بن الكبير أدرار، ص٢ .

(٢) العبر وديوان المبتدأ والخبر: ابن خلدون : بيروت، جـ ١١٧/٧، ١١٨.

(٣) وادي مسعود : يتكون من اتحاد واد جير مع وادي زرسفانة عند منطقة فقيق ثم يتجه نحو الجنوب وهنا يطلق عليه اسم وادي الساورة وعندما يصل إلى منطقة كرزاز، يغير اتجاهه نحو الغرب ثم يستعيد اتجاهه مرة ثانية نحو الجنوب وهنا يطلق عليه اسم وادي مسعود، وعندما يصل إلى مقاطعة تسفاوت يكون سبخة وبعد اختراقه لهذه السبخة، يتجه نحو مقاطعة رقان حيث يضيع في صحراء تنزروفت، أنظر إقليم توات ص(٢).

(٤) جـ ٢ / ٢٩٩ القاهرة.

(٥) انظر *La question du touate Sahara Algérien: Deporter, p* ٣٥.

(٦) العبر وديوان المبتدأ والخبر: ابن خلدون، جـ ١١٩/٧، وكذلك الصحراء الكبرى : فيرون ريمون، ترجمة جمال الدين الناصوري، القاهرة ١٩٦٣.

(٧) رحلة العياشي، طبعة فاس، جـ ٢٤/٢.

(٨) انظر *Résumé historique et géographique de l'exploration malte de Gerhard Rolfs à Touate et Ibn Salah. P* ١٦

الحركة العلمية والفكرية في منطقة توات :

عاش عبد الرحمن بن عمر التنلاني في القرن الثاني عشر، عرفت هذه المرحلة أحداثاً متنوعة وشهدت ازدهاراً في الحياة الاقتصادية نظرا لتزايد عدد السكان بالصحراء الكبرى، إلى ذلك انتقال التجارة من منطقة توات إلى السودان بما يسمى آنذاك التبادل التجاري بين[1].

كما عرف القضاء في تلك الفترة وراثة الابن لأبيه في القضاء، امتاز في تلك الفترة بالشورى والعدل والنصيحة وكثرت الفتاوى في ذلك العصر نظراً لازدهار التجارة وتوزيع الأراضي بين الأشخاص توزيعاً عادلاً وكذلك توزيع المياه الذي كان شغلهم الشاغل[2].

و قد كانت توات منذ القديم منبراً للعلم، فقد لعبت دوراً كبيراً في إثراء الحضارة الإسلامية، فقد كانت مدينة تمبكتو مقصدا للعلماء والفقهاء التواتيين منذ القرن الرابع الهجري وأصبحت توات بداية من القرن الخامس عشر الميلادي منطلقا لرجال الدين المسلمين نحو السودان الغربي وكانت لهم اطلاعات مع الحياة الفكرية والثقافية التي يعيشها العالم الإسلامي فرحلوا إلى تلمسان وتونس وطرابلس والمشرق طلبا للعلم وتولوا التدريس والإفتاء والقضاء ،

وكانت مراحل التعليم عادة ما تبدأ بالكتاب ثم الزاوية، أما الإيجازات العلمية والأدبية فكانت تمنح من طرف فقهاء علماء كبار من توات نفسها[3]، فهناك من العلماء من أسسوا زوايا بأموالهم الخاصة وجهودهم وتفرغوا فيها للتدريس والعبادة، ومن هؤلاء : الشيخ أبو الأنوار عبد الكريم التنلاني[4] والشيخ عبد الرحمن بن عمر التواتي، والشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني[5] والشيخ عبد الله بن أحمد، وعرفت المنطقة، ومحمد بن أب الزموري من كبار أساتذة توات،[6] والشيخ محمد بن أحمد والشيخ محمد بن عبد الرحمن بن محمد السكوتي، ولا ننسى جهود الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الكريم، فقد كرس نفسه للتدريس، له شرح لكتاب ابن جماعة في الفقه

---

(١) نتف خطية من مكتبة بن الوليد (كوسام)، أنظر كذلك : تاريخ توات: محمد بن مبارك ص١٠ إلى١٥.

(٢) الغنية البلبالية : مخطوط لمؤلفه عبد العزيز البلبالي، عبارة عن مجموعة من الفتاوى والقضايا، نسخة متواجدة بالمكتبة البكرية.

(٣) ابن عبد الكريم (جوهر المعاني في تعريف ما ثبت ادي من علماء الألف الثاني، ص ١٠)، مخطوط بالمكتبة البكرية، تمنطيط ، والجامع الكبير أدرار.

(٤) انشأ زاوية بمنطقة تيديكلت، اعتكف بها وقدم اليه الطلبة وظل هكذا حتى توفي بزاويته عام ١١٦٨ هـ، انظر جوهر المعاني ص ١٤.

(٥) عمل أستاذا بجامع القرويين بفاس وبعد عودته إلى توات عام ١١٢٩ هـ، استقر بزاويته في تنلان، تفرغ للتعليم والعبادة وحصل عنده الكثير من الطلبة على العلم والإيجازات، جوهر المعاني، ص ٣٠.

(٦) أولف، مخطوط بيد محمد باي.

وحاشية لكتاب: مختصر الخليل، وله فتاوى كثيرة[١] وكذلك محمد الزجلوي له ألفية الغريب تناول فيها تفسير وشرح معاني مفردات القرآن[٢].

وكذلك المؤرخ الكبير وهو محمد بن عبد الكريم صاحب كتاب درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، تناول فيه أخبار فتح المغرب[٣]، وكذلك له كتاب آخر في التراجم وهو جوهر المعاني فيما ثبت لدى علماء الألف الثاني حيث ترجم فيه لثمانية وخمسين عالما[٤] وفقيها من المغرب العربي وله مؤلف آخر خاص بالأنساب اسمه : الكواكب البرية في المناقب البكرية[٥] وخصصه لبيان نسب الشيخ البكري بن عبد الكريم مؤسس الطريقة البكرية.

وعليه فإن تسليط الأضواء على الإنتاج الثقافي لدى التواتيين مهم جداً في دراستنا هذه، فالإنتاج العلمي لديهم كان متنوعا ومتعدد الأغراض، وتمسكهم بالقرآن والدراسات الفقهية العميقة أدىت إلى استمرار هذا النشاط الثقافي والعلمي لديهم.

ثانيا: المؤلف :

هو الشيخ عبد الرحمن بن عمر بن محمد بن معروف بن يوسف التواتي أصلاً ومنشأً، القرشي نسبا حيث يلتقي مع النبي ﷺ في عبد مناف.

كان الشيخ عبد الرحمن بن عمر عالماً جليلاً وأستاذاً عبقرياً عالم الأعلام ومرشد أهل الإسلام، حافظا للوقت عاملاً ثاقب الذهن ذا وقار وديانة حتى انتهت إليه رياسة العلم في زمانه في الصحراء فعرف بالشيخ، كان ملازماً للتدريس حتى أصبح لا ينام من الليل إلا قليلا. كرس حياته للعلم والتعليم فجاءت حياته مليئة بالنشاط حتى جعل قدوة للعلماء في منطقة توات[٦].

وقد صحح نسبه هذا كل من الشيخ محمد بن عبد الكريم والشيخ محمد بن عبد الحق بن القاضي محمد بن عبد الكريم، ومحمد بن الحبيب البلبالي وغيرهم[٧]، وكذلك في فهرسته[٨]، تكلم عبد الرحمن عن نسبه، وابنه العلامة الشيخ محمد بن عبد الرحمن، ولد بتنلان سنة ١١٥١ هـ وتوفي

(١) أولف، مخطوط بيد محمد باي.
(٢) مخطوط بمكتبة محمد بالكبير (أدرار).
(٣) نفس المصدر ، موجود بمكتبة بالكبير.
(٤) مخطوط بمكتبة محمد بالكبير والبكرية.
(٥) مخطوط بمكتبة محمد بالكبير والبكرية.
(٦) جوهرة المعاني،ص٣٧ ،ونتف خطية بمكتبة كوسام.
(٧) هذه السلسلة من مكتبة السيد أحمد بن يوسف مؤسس تنلان وما هو موثق لديهم في مؤلفاتهم، حيث توجد وثيقة بخط بعض من علماء تنلان بأن نسبه يرجع إلى السيد الحسن بن علي، راجع نتف خطية بمكتبة كوسام ومكتبة بن الوليد، أدرار.
(٨) هذه الفهرسة هي للشيخ عبد الرحمن بن عمر تكلم فيها عن شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم.

بأولاد علي من قصور تيمي عام ١٢٣٣، كان عالماً مفتياً فأجازه الشيخ سيد محمد بن عبد العزيز الهلالي بالعلم حتى كانت هناك مراسلات بينهما ومن أولاده عبد الله بن عبد الرحمن توفي عام ١٢٢١ هـ[١].

مسقط رأسه :

كان مسقط رأس الشيخ عبد الرحمن بن عمر بتنلان إحدى قصور تيمي في الشمال الشرقي لأدرار. ومع أن التواتي مع شهرته فإن تاريخ ميلاده لم يكن مضبوطا ولم تذكر المصادر التي ترجمت لحياته تاريخ ميلاده، ويظهر أنه كان في بداية القرن الثاني عشر للهجرة، وذلك من خلال كلامه عن نفسه أثناء تلقيه للعلم في صباه أنه دخل للكتاب القرآني في سن مبكرة فالتقى بالشيخ عمر بن عبد القادر عندما رجع من المغرب [٢]، ومن هنا نستنتج أن ولادته كانت في حوالي سنة ١١٢٠هـ لأن أغلب تلاميذ منطقة توات يحفظون القرآن في سن مبكرة قبل سن العاشرة.

تميز الشيخ عبد الرحمن بن عمر بصفات خلقية شهد له بها الجميع حتى تغنى به بعض الشعراء في أشعارهم فكان رحمه الله متواضعاً، فسخر كل وقته للعلم والاجتهاد والتدريس والمطالعة والعبادة وصحبة العلماء، كما وصفه صاحب جوهرة المعاني [٣] حتى تأثر به الشاعر الكبير محمد بن المبروك في شعره قائلاً:

فَكَمْ مِنْ مُعْضِلَةٍ قَدْ تَوارَتْ ... عَنِ العُلَمَاءِ فِي مَعْنَى الأُمُورِ
فَأَوْضَحَهَا وَبَيَّنَهَا حَتَّى صَارَتْ ... ذَكَاءً دُونَ مُزْنٍ أَوْ كُسُوفِ
وكم من سنة غيرت وظلت ... أزال قناعها بعد الخسوف

وكان رحمه الله ذا وقار وديانة وحياء فاتحاً بابه لطلبة العلم وأمام جل الناس، فعفته ووقاره وحياؤه جعلته في منزلة رفيعة أمام الناس فتأثروا به وبعلمه ودروسه فقال فيه نفس الشاعر متأثراً به :

---

(١) محاضرة للشيخ باي أولف، وجوهرة المعاني، ص٣٨.
(٢) فهرست عبد الرحمن بن عمر، من مخلفات الشيخ التنلاني، مكتبة تمنطيط ، نتف خطية من مكتبة بن الوليد أدرار.
(٣) انظر جوهرة المعاني ص٣٩، وكذلك محاضرة الشيخ باي أولف ، ما تعلق بحياة الشيخ عبد الرحمن بن عمر .

فَمَـا مِـنْ حَاجِـبٍ يُثْنِيـكَ عَنْـهُ وَلاَ عَوْنٌ يَـرُوعُ لَـهُ العُطُـوفُ[1]

وكان دائماً مع الحق أينما كان وحل عادلاً مدافعاً عن أهل الحق، حتى قيل فيه :

إِذَا مَـا قَـالَ الحَـقَ جَهْـرًا وَمَهْمَـا عَاهَـدَ الإِسْـلاَمَ يُـوَفِّي[2]

إلى أن يقول في بيت آخر:

ويـصدع بالحقيقـة مـن أباهـا وابغـضها علـى رغـم الأنـوف

وكان واسع العلم والمعرفة بكتاب الله تعالى، ومتضلعاً في اللغة والفقـه والحـديث والقـراءات وجميع الفنون الأخرى حتى قال فيه نفس الشاعر السابق:

تَـضَلَّعَ بِـالعُلومِ فَكَـانَ دَهْـرا يُدَرِّسُـها القَرِيـبَ مَـعَ البَعِيـدِ[3]

ويقـصد بـالنوازل كـل يـوم ليكشف ما عليهـا مـن تـصحيف

وكان رحمة الله عليه ذا جسد نحيف، طويل القامة ذو همة عالية، فوصفه الـشاعر محمـد بـن المبروك مرة أخرى قائلاً:

فَـسِمَاهُ الـسَّمَاحَةَ وَالحَيَـاءُ رَفِيـعُ القَـدْرِ ذُو جَـسَدٍ نَحِيـفِ[4]

ومن شيوخه أيضاً السيد الحاج عبد الرحمن بن محمد التواتي التيماوي كان آية في حفظ القـرآن الكريم بحفظ متقن، كان يحفظ القراءات السبعة على الطريقة الشاطبية متقنا للرسم والضبط وصـنعة الأداء فقرأ عنه الشيخ قراءة نافع، وقرأ عليه الدر اللوامع وصدرا من حرز الأماني وحـضر عنـده قراءة لمورد الظمآن[5].

(١) *نفس المرجع السابق*
(٢) *نفس المرجع السابق*
(٣) *نفس المرجع السابق*
(٤) *نفس المرجع السابق*
(٥) *نفس المصدر السابق.*

دلائل عنايته بالعلم :

كان الشيخ عبد الرحمن بن عمر ذا عناية كبيرة بالعلم فبذل ماله وجل وقته في سبيل التعلم، فأثناء دراسته على يد شيخه الجنتوري بتنلان قرر شيخه هذا العودة إلى بلده فتأسف الشيخ لمغادرته وطفق يلتمس الطريق لمواصلة دراسته على يديه، ، وبقي عنده ما يقرب من سنة وأربعة أشهر، ثم عاد إليه مرة أخرى وبقي عنده سنة كاملة(١).

وكذلك من دلائل عنايته بالعلم، حبه لمزاولة دراسته لدى شيخه محمد بن المصطفى الرقادي فكان الشيخ يستعمل كل الحيل من أجل طلب العلم فطلب ذات يوم من شيخه أبا حفص زيارة ضريح الشيخ عبد الكريم المغيلي(٢) وإنما كان ينوي زيارة شيخه الرقادي ليستأنس به ما أمكنه من الوقت فذهب إليه وبقي عنده سبعة أيام وفرح به، فيقول عبد الرحمن بن عمر حتى أنه أنساني أهلي ومالي فأسند إليه مهمة التدريس لمكانته وأخلاقه الطيبة فسخر جل وقته وماله لأجل العلم فكان له ذلك(٣).

و كان ملازماً للعلماء، صاحب الشيخ عبد الرحمن بن عمر للعلماء لأجل العلم والتعلم ونشره فاجتمع بالعديد من العلماء الذين درسوا في الخارج والداخل فكانت له قصص معهم ومحاورات، فكان الشيخ لا يفارق جلسات العلامة الشيخ عبد الحق إبراهيم بن سيد عبد الرحمن إلا في أوقات الضرورة ورحل معه وأقام عنده حوالي أربعة أشهر(٤). وصحبته لشيخه العلامة الشيخ محمد بن مصطفى الرقادي الكنتي فطلب منه شيخه أن يسافر معه إلى بلاد التكرور(٥).

وهذا جعل له مكانة سامية لدى شيخه عبد الرحمن، فكان يكرمه ويجله، وعندما رأى نشاطه وحبه لطلب العلم وحرصه عليه جعل له وقتا خاصا به للإقراء وذلك أن وقت التدريس ضيق جداً عنده وتلك المحاورات التي جرت بينه وبين بعض العلماء الذين تزامن معهم سواء كتابة أو شفاهية(٦).

---

(١) فهرست عبد الرحمن بن عمر التنلاني، ما تعلق بحياة المؤلف.

(٢) هو أحد أقطاب الحركة الإسلامية في الصحراء، كان عالما وقاضيا وسياسيا أنشأ العديد من المدارس العلمية والكتاتيب القرآنية، نشأ في أسرة متدينة كان من كبار العلماء في زمانه، توفي رحمه الله سنة ٩٠٩هـ وترك أكثر من ١٤ رسالة معظمها في الفقه والفتاوى والسياسة، أنظر محمد بن عبد الكريم المغيلي (المهرجان الثقافي الأول ١٩٨٥، أدرار).

(٣) فهرست الشيخ عبد الرحمن بن عمر.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) نفس المصدر السابق،

(٦) انظر ص ١٧من نفس المصدر.

رحلته خارج الوطن طلبا للعلم :

قام الشيخ برحلات خارج الوطن فكانت حافلة اتسمت بالنشاط والعلم فرحلته الأولى إلى بلاد التكرور مع شيخه الإمام عمر بن محمد بن المصطفى الكنتي[1]، وكانت رحلته الثانية إلى أوران للدراسة على يد شيخه عمر المذكور غير أنه لم يحدد المدة التي مكث فيها عنده ثم عاد إلى تنلان وبقيت علاقته مع شيخه وطيدة[2]، ثم رحل إلى سجلماسة لزيارة الشيخ صالح بن محمد العماري فكانت انطلاقته من تنلان سنة ١١٦٨هـ فأكرمه وكانت رحلته إليه لأجل دراسة القرآن عنه بقراءة الإمام نافع عن ورش وقالون عن طريق الأزرق وختم عنه السلكة[3] في ظرف خمسة عشر يوما[4].

وأخيرا، كانت رحلته لأداء فريضة الحج وقد كتب رحلته هذه من خروجه من تنلان إلى غاية وصوله إلى بيت الله الحرام، فكانت رحلته يوم الجمعة العاشر من جمادى الأخيرة سنة ١١٨٨هـ ووصل يوم الأربعاء السابع من ذي الحجة ١١٨٨هـ، ووصل إلى المدينة المنورة يوم الخميس السابع من محرم ١١٨٩هـ وذكر دخوله إلى القاهرة فمكث بها أياما حتى وافته المنية[5] يوم التاسع والعشرين من صفر ١١٨٩هـ انتقلت روحه إلى ربها عند طلوع الفجر فدفن بمقبرة عبد الله المنوف رحمه الله[6] بمصر فرثاه العديد من فطاحلة العلماء بتمنطيط توات منهم العلامة الشيخ عبد الرحمن بن عمر العبقري والشاعر البليغ محمد بن المبروك البدوي حيث رثاه في قصيدته الرائعة قائلاً:

أَيَا مِصْرُ قَدْ ازْدَدْتِ فَخْرًا   بِحَبْرٍ حَلَّ مَقْبَرَةَ المَنُوفِ
تَضَلَّعَ بِالْعُلُومِ فَكَانَ دَهْرًا   يُدَرِّسُهَا القَرِيبَ مَعَ الضُّيُوفِ[7]

كما أن الشيخ محمد بن السيد محمد الصالح الزجلاوي أحد أقطاب تلامذته رثاه بقصيدة تشمل عشرين بيتا من البحر الكامل قائلاً:

وَإِذَا ذَكَرْتَ مِنَ الحَوَادِثِ جَمَّةً   فَاذْكُرْ رُزَيَّةَ لاَ رُزَيَّةَ عِوَضَهَا

---

(١) فهرست عبد الرحمن بن عمر،ومحاضرة الشيخ باي أولف.
(٢) نفس المصدر السابق.
(٣) السلكة : هي ختم القرآن وقراءته بأحكامه كما نزل على الرسول (ص) وأحكام القرآن كالإخفاء والإظهار والتنوين والإطباق والمقابلة،...
(٤) نفس المصدر السابق.
(٥) أنظر مذكرته لرحلته إلى الحج.
(٦) هو شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد السلام من أهل منوف بمصر، ولي القضاء وكان عالما فقيها له الكثير من المؤلفات، توفي ١٥٢٥هـ، الأعلام للزركلي قاموس تراجم، بيروت،جـ٦/٣٤٩
(٧) جوهرة المعاني، الجزء المخصص لسيرة الشيخ عبد الرحمن بن عمر.



وَاذْكُرْ أَبَا زَيْـدٍ وَرَوْعَـــةَ فَقْـــدِهِ وَتَلَهُفَ الإِســـلامِ مِنْهُ وَحَـضـــهَا
إِنْ كَانَ لاَ يُبْكِيـكَ حُـسْـــنُ مِثَالِــهِ فَادْرَبْ لِقَسْوَتِكَ العُيُـونَ وَحَسْرَتَــهَا[1]

ثالثا : طريقة المؤلف في اختصار الكتاب

و سنعمد هنا إلى بيان طريقة المؤلف ومنهجه في اختصار هذا الكتاب الضخم[2]، الذي يعتبر من أجل ما كتب في علم إعراب القرآن، فجمع العلوم الخمسة الإعراب والتصريف واللغة وعلم المعاني والبيان، فاختصره عبد الرحمن التنلاني في ٥٢٢ صفحة، والقصد من ذلك إبراز خصائص الكتاب لنكشف من خلالها، عن مدة تأثر التنلاني بالسمين في منهجهن وفي طريقة عرضه للمادة العلمية، مع الإشارة انه لكل واحد منهما طابع خاص تميز به في كتابه، وفقا لبراعته واتساع ثقافته، مع تفاوت الأزمنة بينهما واختلاف بيئاتهما، وعليه فان عناصر الدراسة تقوم في الأساس على:

١ – منهج المؤلف في اختصار الكتاب.

٢ – أوجه التقارب والتفاوت بين الكتابين من الشكل والمضمون .

١ـ منهج المؤلف في اختصار الكتاب:

نلاحظ أن المؤلف رتب كتابه هذا بمقدمة، مقدماً نفسه للقارئ ذاكراً نسبه ومولده، مشيراً إلى مكانته العلمية كحفظه لكتاب الله تعالى وتحصيل ما تيسر من علومه.

ثم نجده يذكر في مقدمة مختصره طريقة معالجته للنصوص والآيات في الكتاب الأصل، فتارة يخرج عن لفظ السمين وهذا توضيحا منه أو اختصاراً أو يزيد عن ذلك، وتارة ينسب الأقوال إلى أصحابها، وتارة يتغافل عن ذلك منبها إلى درجة النسخة التي اعتمد عليها في تأليفه، بالنسبة لمجال الدراسة لدى المؤلف في تلخيص الكتاب نراه قد اعتمد على مجالات محددة:

١ـــ فهو بعد أن يذكر الآية يتطرق مباشرة إلى الجانب اللغوي مبيناً مدلول اللفظة لغوياً ومشيراً إلى أهم الاختلافات في تلك اللفظة ثم يتطرق بعدها إلى بعد ذلك إلى الجانب الإعرابي فيبين موقع تلك الجملة من الإعراب وأوجه الإعراب المحتملة لها لدى العلماء دون

(١) محاضرة الشيخ باي أولف ونتف خطية، مكتبة ابن الوليد، فيما تعلق فقط بحياة وسيرة الشيخ.
(٢) الدر المصون في علم الكتاب المكنون : ألفه الإمام العلامة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد بن مسعود بن ابراهيم النحوي الشافعي الحلبي، المشهور بالسمين.

أن يشير إلى ذلك إلا نادراً وبعد ذلك ينتقل إلى أهم شيء ألا وهو الجانب الصرفي وهو أهم شيء في الدراسة لديه مشيرا إلى اللفظة واشتقاقها ووزنها.

بينما كانت طريقة السمين في كتابهن نجده يتعرض لكل سور من سور القرآن فيعمد إلى الآية مبينا معاني ألفاظها، فقد التزم في كتابه الاستدلال بالقرآن نفسه في حالات متعددة وجعله عماداً لبيان معاني ألفاظه وتحديد مفهومها، ومعرفة دلالتها وإغراضها ، وللاستدلال علة مسائل فقهية وأحكام شرعية.

٢ـ بالنسبة لترتيب السور ومعالجتها أثناء الاختصار لم يخرج المؤلف عن الطريقة الأصلية والمعروفة لدى علماء التفسير، فجاءت عناوين السور ذات حجم كبير مغاير لرسم حروف المتن، وهذا نجده مع بقية السور، وهي نفس طريقة صاحب الكتاب الأصل نراه مباشرة يكتب اسم السورة بعد أن ينتهي من سورة سابقة سواء في بداية السطر أو في وسطه أو في نهايته وأحياناً يشير إلى عدد آيات السورة وتارة يتغافل عن ذلك.

٣ـ أما ما تعلق بالاستشهاد بالأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، فهي جد مختصرة مقارنة بالكتاب الأصل، وان كانت نادرة أحياناً، أما ما يتعلق بتخريج الأحاديث ن نلاحظ أن السمين اعتمد في كتابه بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، فنراه يجمع بين ما أثر عن النبي وعن الصحابة والتابعين كاستشهاده بابن عباس ومجاهد والطبري... وجاء بحشد كبير من استشهادات العلماء للتسهيل والتسيير على القارئ والباحث، وهذا عند صاحب المختصر نادر الوجود.

٤ـ ما يلفت النظر لأول وهلة، ما يتعلق بالقراءات فقد اقتصر على قراءة نافع التي رواها عنه ورش وقالون، وذلك لكثرة حفظها لدى طلبة المغرب، بينما السمين فرغ عنايته لجميع القراءات، بالاعتماد على القراءات المتواترة، والشاذة مع بيان ما تحمله من معاني لإظهار معانيه، وما يشمل عليه من دقيق ألفاظه، لذا نجده يتحاشى أن يرجح بعضها على بعض، فيعتبرها في واحدة، وتارة يشمل القراءات مع توجيهها على أساس نحوي لغوي والمعاني التي تختلف باختلافها، وأحياناً يستعمل القراءات مع بيان اللغات التي ترجع إليها.

٥ـ إسقاطه للإرادات والتوجيهات غالباً للاكتفاء بتعليل القاعدة التي تختارها، فنجده يعلل على ظاهرة لغوية، فيشير في البداية إلى آراء العلماء النحويين ثم يتطرق بعدها إلى القاعدة مبرزاً في الأخير لرأيه، وتارة يعلل على آراء العلماء مبدياً رأيه، غير أنه أحياناً أغفل عن

ضرب الأمثلة في مواضيع كانت بحاجة ماسة إليها وهذا ما غفل عبارته بالغموض والإبهام، ولكنها جد مختصرة.

بينما المعتمد في كتاب السمين، يلحظ لأول وهلة طابع الاهتمام باللغة والنحو الصرف، فلا يكاد يحاد لفظه من ألفاظ القرآن إلا بين معانيه اللغوية وعلله الصرفية وأوجهه الإعرابية فكان كثير النقل لآراء النحويين البصريين والكوفيين، متعرضاً لها بالترجيح، والتصحيح أو الرد، فبين في مواضيع كثيرة آراء اللغويين في اشتقاق الألفاظ القرآنية، وهذا كله من ثقافته اللغوية، الواسعة وآلة جانب آخر نجده يتعرض إلى لآراء اللغويين منبها إلى مواطن الإجماع والخلاف.

٦ـ بينما في مجال بيان معاني الألفاظ، نجد التنلاني صاحب المختصر يلجأ إلى التمثيل والاستشهاد، وأن كانت قليلة جداً مقارنة بالأصل، وهذا لكي يوثق نصه أو ليوضح ما عسر فهمه فيستدل ببعض الآيات ليوضح المعنى، فالتنلاني ينوع استشهاده بالآيات القرآنية من مختلف سور القرآن الكريم مما يبرز درجة حفظه وعلمه ومدى درايته لكتاب الله تعالى. واستشهاده بالأشعار فجاءت قليلة جداً ومن ذلك في كلامه عن الجملة التي لها محل من الإعراب والتي لا محل لها منهما فنراه يذكر أنواع تلك الجمل ثم يتطرق إلى ذكر أبيات شعرية تحتوي تلك الأنواع.

اتبع التنلاني عدة طرق في طرح الأمثلة التي توضح القواعد، فأحياناً يشير إلى القاعدة ويمثل لها مباشرة، وأحيانا يذكر القاعدة ثم يمثل لها مباشرة.

بينما السمين أفاض وتوسع فنراه يذكر المعاني العديدة للفظ ثم يختار أوجهها وأظهرها، وما تعلق باللغات نراه يذكر لغات العرب الواردة في اللفظ، وقد أفاض في المسائل النحوية، حتة امتلاء كتابه بها فكان يذكر أوجه الإعراب للفظ القرآني الواحد مع توجيهها على المعاني ثم يتعرض لآراء العلماء ويناقشها مناقشة علمية، تبرز من خلالها دقته وبراعته في اختيار أوجه الإعراب، ووروده للوجوه الضعيفة مبينا أسباب الضعف فيها. وكان النحو عنده توجيه المعاني المختلفة التي تتضمنها الآيات، للوقوف على المعنى الصحيح للنظم القرآني. وكان استشهاده بالشعر يفوق بالكثير ما رأيناه عند صاحب المختصر.

٢- أوجه التقارب والتفاوت بين الكتابين من الشكل والمضمون :

نلاحظ من خلال البحث ة النظر في كلا الكتابين، أن التتلاني لم يكن موقفه موقف المتأثر، الذي ينقل الأقوال ويوافق الآراء، بل كان كثيرا ما يناقش أقواله، غير أنه استفاد من السمين في مجالات متعددة منها:

١ـ بيان معاني الألفاظ، في ذكره حشدا من معاني للفظ القرآني الواحد، غير أن التتلاني يذكرها مختصرة ويتحاشى كل إسهاب.

٢ـ مواضيع الدراسة، نلاحظ أن السمين اهتم باللغة والإعراب والصرف والبيان والبديع، واعتبر البلاغة من أهم علوم اللغة، بينما التتلاني، أهمل علم البيان والبديع في كتابه.

٣ـ ما يتعلق بالإعراب والمسائل النحوية، السمين في كتابه تطرق إلى إعراب الآيات القرآنية وبيان إعراب الجمل بشكل مفصل، مستشهداً في ذلك بآراء النحويين، بينما التتلاني اسقط إعراب الجمل واكتفى ببيان ذكر محلها من الإعراب ، أي بين ما له محل من الإعراب كالكلمة الواقعة خبراً، وحالاً... وبيان ما لا محا له من الإعراب كالجملة الابتدائية مثلا والتفسيرية...

٤ـ أما نسبة الآراء إلى أصحابها نلاحظ أن السمين أصيل في نقل الآراء إلى أصحابها والاستدلال بها، بينما التتلاني فتارة ينسب الألفاظ أصحابها وتارة يغفل عن ذلك وهذا ما نلاحظه في آخر المختصر.

الخاتمة :

قد يبدو للباحث أن عبد الرحمن بن عمر التتلاني لم يبلغ في حياته من المكانة العلمية ما يستحقه غير أنه من بعده من أجل علمه ومعرفته لعلوم الدين واللغة والفقه والتفسير وهو رجل لا يعرف قدره كثير من الناس نظراً لأن عصره كان مشحوناً بالعلماء والفقهاء، ويبدو أن الرجل أوتي حظاً من الشهرة العلمية في حياته ورزق القبول ما هو أهل له، فنجده يبدي رأيه أمام أقوال بعض المشارقة، ويبدو فضله في مؤلفاته ومباحثه ودروسه التي كان يقدمها لطلبته.

ويعتبر كتابه هذا بمثابة حلقة وصل بين المغرب، وبلاد الشام، وهو دلالة على التواصل العظيم، الذي يجسد من وراءه تاريخا ثقافياً علمياً.

مصادر ومراجع البحث

المطبوعات :

١ـــ إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فرج محمد فـــرج، المؤســـسة الوطنية للكتاب. الجزائر ص ٠١

٢ـــ تاريخ الجزائر العام، عبد الرحمن محمد الجيلالي، مطبعة الجزائر، جـــ٢/٣٢٨.

٣ـــ تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر ١٩٠٦، أبو القاسم محمد الحفناوي ص ٦٢.

٤ـــ الدر المصون في علم الكتاب المكنون : ألفه الإمام العلامة شهاب الـــدين أبـــو العبـــــاس الحلبــي، المشهور بالسمين.

٥ـــ رحلة العياشي، طبعة فاس، جـــ ٢/٢٤.

٦ـــ الصحراء الكبرى : فيرون ريمون، ترجمة جمال الدين الدناصوري، القاهرة ١٩٦٣.

٧ـــ فهرس المرصـاع : أبو عبد الله محمد الأنصاري، تونس ١٩٦٧، ص ١٢٧.

٨ـــ القول البسيط في أخبار تمنطيط، ابن بابا حيدة، تحقيق فرج محمود فرج، ص٧.

٩ـــ الأعلام للزركلي قاموس تراجم، بيروت،جـــ٦/٣٤٩.

١٠ـــ مصباح الأرواح في أصول الفلاح، تحقيق رابح بوناز، الجزائر ١٩٧٢.

١١ـــ مختصر الدر المصون في علم الكتاب المكنون ، عبد الرحمان بن عمر التنلاني – مخطوط.

١٢ـــ مختصرالتصريف لأبي الفضل عبد الوهاب بن إبراهيم الزنجاني، ط١٩٥٧،٤، ص١٩

مخطوطات:

١ـــ تاريخ توات: محمد بن مبارك ، مخطوط بمكتبة محمد بن الكبير أدرار، ص٠٢

٢ـــ جوهر المعاني في تعريف ما ثبت لدي من علماء الألف الثاني، ابن عبد الكريم ص ١٠).

٣ـــ فهرست عبد الرحمن بن عمر، من مخلفات الشيخ التنلاني

٤ـــ اللغنية البلبالية : مخطوط لمؤلفه عبد العزيز البلبالي، عبارة عن مجموعة من الفتاوى والقضايا، نسخة متواجدة بالمكتبة البكرية.

٥ـــ محاضرة الشيخ باى أولف حوا حياة الشيخ عبد الرحمن بن عملر التنلاني ، ألقيت في بعض الملتقيات الخاصة بالمنطقة.

٦ـــ نتف خطية من مكتبة بن الوليد (كوسام)، وبمكتبة محمد بن مبارك،.



مهرجان ومراجع أجنبية

المهرجان الثقافي الأول ١٩٨٥، أدرار، الخاص محمد بن عبد الكريم المغيلي

Quatre siècles d'histoire, Martin : page ١١٤, Paris, ١٩٢٣

La question du touate Sahara Algérien: Deporter, p ٣٥.

انظر Résumé historique et géographique de l'exploration malte

de Gerhard Rolfs à Touate et Ibn Salah. P ١٦



ثنائية اللفظ والمعنى وأثرها في توجيه الدلالة

إبراهيم بلقاسم(*)





اللّفظ والمعنى

اللّغة وعاء الفكر على حدّ تعبير هيجل، ولاريب في أنّ اللّغة وثيقة الصّلة بالمنطق[1] إذ تفاعل المعقولات المنطقيّة يصل إلى مركّب هو «الفكر»، ولا يمكن أن يتمّ هذا في غياب اللّغة أو بدونها. فحصول الفكر يستحيل بغير اللّغة الّتي تحمل المعنى، وتقوم مقام اللّحمة لهذا السّلك من المعقولات المتفاعلة، وهو ما جعل ماكس مولر يقول بأنّ اللّغة والفكر وجهان لعملة واحدة[2] أي أنّ الفكر يتمّ مع اللّغة وبها.

والسّؤال الّذي يفرض نفسه بإلحاح هو: «بأيّة صفة تؤسّس اللّغة علاقتها مع الفكر في صورته البسيطة والمركّبة ؟ هل هي مجرّد عرض لجوهر هو المعنى، أم هي قسيمته ووجهه الثّاني على حدّ تعبير ماكس موللر.؟

(*) باحث جزائري.

(١) المهدي فضل الله ـ مدخل إلى علم المنطق ـ ص٤٥

(٢) المرجع نفسه ـ ص٤٥

لقد كان مبعث الإشكاليّة محور بحث في الفلسفة الأرسطيّة، إذ دفعت جدليّات السّوفسطائيّين وألاعيبهم اللّفظيّة أرسطو إلى التّساؤل عن ماهيّة الألفاظ ودلالاتها، وكان الحلّ الأوليّ في نظره أن يرفض الانطلاق من اللّغة. إنّما يجب أن ينطلق البحث في الأشياء من ذاتها لامن أسمائها. وهي قناعة سقراط وأفلاطون قبله. ويكفي كمؤشّر على صحّة الشّيء وحقيقته المطابقة بين النّفس وبين ما تعتقده. حيث يحصل سكون النّفس. غير أنّ هذا لم يقض على الحيرة ولم يحلّ الإشكال لأنّ الحوار الّذي أعدم في الخارج انتقل إلى النّفس، فمن الافتراض إلى النّتيجة توجد جدليّة لا تستغني عن الكلام. ثمّ ما جدوى هذه الحقائق الّتي تسكن لها النّفس إن لم يعبّر عنها؟ فالمعلوم أنّ الأشياء لا تبدو للوجود بذواتها»

« apparaissent pas par elles memes (1) 'Les choses n »

فالكلمة ضرورة تفرض نفسها. وهكذا ينتقل الإشكال من خارج الكلام إلى داخله ليطرح سؤالاً وجيهاً مفاده كيفيّة التّوفيق بين الكلمات المعدودة المتناهية والمعاني المبسوطة اللامتناهية. ولا مناص لتسويغ هذا اللاتكافؤ إلا بمظهر لغويّ واحد هو أنّ يدلّ اللّفظ على عدّة معانٍ (مدلولات)(٢). وهذا غير معقول نتيجة أنّ اللّفظة تدلّ على مجموعة من الأشياء هي في الحقيقة لا تدلّ على شيء. وما معنى أن تدلّ لفظة على معنى ما مع احتمالها لمدلولات عدّة ؟. فالدّلالة اختصاص المدلول بدالّ يصير أمارة عليه.

و هناك فرق بين نوعين من الدّال . أحدهما لفظة تدلّ على أشياء كثيرة تعدّدت كمّا ، وتوحّدت حقيقة . وهو ما يعرف في العربيّة بـ(الجنس)، فكلمة الحصان تنطبق على كلّ الأحصنة رغم تعدّدها، أمّا الثّاني فدلالة اللّفظة على متعدّد مختلف جنسا مثل كلمة (الكلب) الّتي تعني الحيوان النّابح، وتعني (الكوكب السّماويّ). فالدّالّ الأوّل يدلّ على الشّيء، أمّا الثّاني فيقال: له دلالات(٣) وهكذا نرى كيف أنّ البحث بدأ فلسفيّا، وانتهى لغويّا، وهما معا يسلمان إلى البحث في(فلسفة اللّغة).

---

(١) *Le problème de l'être chez ARISTOTE p. ١١٧ – Pierre Aubenque*

(٢) *Pierre Aubenque – OP.CIT. P. ١١٨*

(٣) *Pierre Aubenque – OP.CIT. P. ١١٩*

اللّفظ والمعني عند المعتزلة:

إذا كنّا نسلّم بأن المعتزلة أهل كلام استعانوا بالمنطق والفلسفة اليونانيّة، فهذا يعني وجود تلاق حول أهميّة الجزء المتّفق عليه من اللّغة وهو المعنى. فالمعنى هو الّذي يحدّد هويّة اللّفظ عند المناطقة خلاف النّحويّين .إذ ما دلّ عل معنى واحد فهو لفظ جزئيّ أو مفرد سواء تركّب من كلمة أو أكثر.

أمّا النّحاة فيعتدّون بالمبنى والإعراب. فكلمة (عبد الله)، (الأمّة العربيّة)، (مدينة بيروت) ليست عندهم ألفاظا مفردة ، وإنّما هي مركّبة[١]

فطبيعة البحث العقليّ المجرّد هي الّتي قادتهم إلى تقديم المعنى على اللّفظ. ويكفي للدّلالة على تلك الأهميّة حديث الجاحظ عن الفهم والإفهام والبيان والتّبيين الّذي جعله عنوان كتابه. وجميعها ممّا يتّصل بالمعنى. وعلى العموم فإنّ تقديم المعنى على اللّفظ جاء وفق ثلاثة اعتبارات هي:

المعنى أسبق :

إنّ نظريّة الدّليل تختصر اللّغة والنّصوص (القرآن والسّنّة) والإجماع وجميع أدوات الاستدلال، فتؤول بها إلى المعنى كما يتصوّره العقل أوّلا.فاللّغة ليست دليلا.إنّما هي مظهر للدّليل.يقول صاحب الأصول الخمسة: ــ «فوضح بهذه الجملة أنّه ــ يرحمه الله تعالى ــ لم يورد هذه الآية على وجه الاستدلال والاحتجاج. وإنّما أوردها على أنّ أدلّة الكتاب موافقة لأدلّة العقل ومقرّرة له»[٢].

وهذا تسويغ من الشّارح للهيئة الّتي ساق بها القاضي آيات يثبت بها أنّ الله ليس خالقا لأفعال عباده.وعند مناقشة القاضي لنظريّة الكسب يحتجّ عليهم كثيرا بأنّها غير معقولة إذ لو كانت معقولة لصادفت اللّغة التي تعبّر عنها وتفصح عن دلالتها.فالشّيء يعقل أوّلا ثمّ يحدّ. ولو عقل أهل اللّغة(الكسب) لوضعوا لفظا خاصّا به، فلمّا لم يضعوا دلّ على أنّهم لم يعقلوه[٣]. بل يذهب إلى وجوب أن يكون معقولا في نفسه لكي يعقله النّاس المخالفون لهم.[١]

---

(١) المهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق ــ ص٤٥

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ــ ٤٧/٢

(٣) المرجع نفسه ــ ٥٦/٢

وهذا يوافق تماما فكرة الاتّساق الّتي يقول بها المناطقة وتعني اتّفاق الفكر مع ذاته واتّفاقه مع الأشياء.

المعنى أوسع:

لاشكّ أنّ المعاني كثيرة ولامتناهية. منها الماديّ ومنها المعنويّ،والشّاهد والغائب والنّظريّ والتّطبيقيّ (العمليّ).وهذا في مقابل ألفاظ محدودة متناهيّة.يقول الجاحظ:«ثمّ اعلم ــ حفظك الله ــ أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصّلة محدودة»(٢). وهذه النّظرة تتّسق إلى حدّ بعيد ومظاهر اتّساع المعنى وامتداده.ومحدوديّة اللّفظ وضيقه كثيرة يشهد لها جميعا القصور اللّغويّ.و لندع الجاحظ يذكر لنا بعض صوره والسّبيل إلى معالجته.

تسمية الشّيء باسم ما يقوم مقامه

و يسمّيه البعض(العجز النّوعيّ)(٣) لأنّ العقل لا يتمكّن من إدراك المدلولات الغيبيّة إدراكا دقيقا وافيا، فيستعير الإنسان من أسماء عالم الشّهادة ما يصحّ أن يقوم مقامه. يمثّل الجاحظ لذلك بقوله تعالى: ﴿هذا نزلهم يوم الدّين﴾ والعذاب لا يكون نزلا، ولكن لمّا قام العذاب لهم مقام النّعيم سمّي باسمه.و يستشهد لاستعمال العرب هذا الأسلوب بقول الشّاعر:

فقلت أطعمني عمير تمرا فكان تمري كهرة وزبرا

فالتّمر لا يكون كهرة ولا زبرا، ولكنّه على ذا. وقال عزّ وجلّ: «ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيّا» وليس في الجنّة بكرة ولا عشيّة، ولكن على مقدار البكر والعشيّات، وعلى هذا قول الله عزّ وجلّ:«وقال الّذين في النّار لخزنة جهنّم».

والخزنة: الحفظة.وجهنّم لايضيع منها شيء فيحفظ، ولايختار دخولها إنسان فيمنع. ولكن لمّا قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سمّيت به(٤).

---

(١) المرجع نفسه ــ ٢/٥٥

(٢) الجاحظ البيان والتبيين ــ ١/٥٦

(٣) يقابله العجز الكمي، وهو القصور عن تسمية المدركات المعقولة من عالم الشهادة(العالم الكبير). أنظر النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ ــ محمد الصغير بناني ص١٤٦

(٤) الجاحظ: البيان والتبيين ــ ١/١٣٥



المعنى أدقّ:

(المطابقة) إنّ التعبير الأمين للاسم عن المسمّى قد لايدوم ولا يثبت طويلا.إذ يكفي مع تطوّر الزّمن أن تطرح المعاني الأسماء المفارقة لها كما تطرح بعض الحيوانات جلدتها الميّتة، وتتخلّى عنها. ومثال ذلك قول الجاحظ : «وإنّما سمّي شوّال شوّالا لأنّ النّوق شالت بأذنابها فيه، فإن قال قائل: قد يتّفق أن يكون شوّال في وقت لا تشول النّاقة بذنبها فيه، فلم بقي هذا الاسم عليه وقد ينتقل ماله لزم عنه؟ قيل له: إنّما جعل هذا الاسم له سمة حيث اتّفق أن شالت بأذنابها، فبقي عليه كالسّمة، وكذلك رمضان. إنّما سمّي لرعيهم الرّبيع فيه، وإن كان قد يتّفق هذا الاسم في وقت الحرّ والبرد»[١].

إنّ هذه النّماذج تنمّ عن عمق التّفكير اللّغويّ للجاحظ. فانتصاره للمعنى لم يكن محض اتّفاق أومشايعة نفسيّة، ولكن تسنده فلسفة كلاميّة ولغويّة قويّة. ولا يحول ذلك دون الشّعور بنوع من اللّبس أو الخلط في الفهم ــ على أقلّ تقدير ــ إذ استشهاده بقيام الكهرة والزّبر مقام التّمر لبيان قيام الملائكة مقام الخزنة مثلا لا يصحّ قبوله عقلا لأنّ الأوّل أدخل في باب التّصوير الفنّيّ، والتّوكيد فيه على المشاعر والمعاني النّفسيّة أكثر من التّعبير عن المعاني العقليّة. وتلك ذاتيّة الأدب كفنّ. فالشّاعر لا يعني أكثر من إحساسه بمرارة النّهر والكلوح في وجهه الّتي كان يرجو بدلها طيب التّمر. كما أنّ مفهوم السّمة في الاسم وعدم أمانته في متابعة المعنى مع مرور الزّمن فيه شيء من التّناقض أو الغموض. فاسم شوّال لم يكن سمة على معناه«الشهر» إلا في الزّمن الّذي شالت فيه النّوق بأذنابها. أمّا ما عداه فقام الاسم مقام الرّمز لا السّمة. وهي مسألة اصطلاحية ينبغي التّدقيق فيها. واعتقد أنّ الجاحظ يتخلّص ذهنيّا من معناها العرفيّ(وسم الإبل)، ولو أنّ المصطلح لا يخلو من شبه بأصل الوضع والتّطوّر. علما بأنّ بعض الموضوع اللغويّ ممّا لا يقنع العقل ولا يثبت مع طول الزّمن ونموّ العقل البشريّ ونضجه. وبالمثل: إلى أيّ حدّ يصحّ أن يكون ذلك الوضع حجّة مع إيماني بوجوب وجود ثوابت لضمان تواصل الأشياء.

(١) المصدر نفسه ــ ١٦٩/١

٢ ـ تسمية الشّيء بما ليس به

تحت عنوان (ما يسمّى شيطانا وليس به) يذكر الجاحظ جملة من الدّلالات المجازيّة كالحميّة والأنفة في قول عمر رضي الله عنه: «لأنزعنّ شيطانه من نخرته» وكمعنى الغضب فقد قال أبو وجيه العكليّ : وكان ذلك حين ركبني شيطاني. قيل له: أيّ الشّياطين تعني؟ ـ قال:الغضب .و العرب تسمّي كلّ حيّة شيطانا لتعمّجها.أنشد الأصمعيّ:

تلاعب مثنى حضرميّ كأنّه تعمّج شيطان بذي خروع قفر(١)

وكذلك دلالته على القبح ودلالته على الفطنة وشدّة العارضة في قولهم:«ما هو إلا شيطان الحماطة»، ويقولون: «ما هو إلا شيطان» و(الشّيطان) اسم إنسان. وفي بني سعد بنو شيطان.(٢)

فيتجلّى من هذه الأمثلة أنّ هذه الدّلالات مجازيّة، لكنّها تطرح ولو بدرجة أخفّ إشكاليّة (دالّ لعدّة دوال).

وغاية الجاحظ من عرضها في أكثر من موضع تصحيح اعتقاد العامّة إذ أساؤوا السّلوك لعدم تمييزهم بين الحقيقة والمجاز، وعدم تمحيص الخبر والمقام الّذي ورد فيه. وما استهزاؤه منهم لقتل الوزغ، وعقيدتهم أنّها أعانت على إبراهيم عليه السّلام بحمل الحطب والنّفخ في النّار في ذلك إلا مسوّغ لما نقول. وقد رووا مثل ذلك في الحيّة والمرأة والعقرب والفأرة والغراب والكلب العقور. وأنتم تعلمون أنّ تسمية الغراب«الفسق» والفأرة «الفويسيقة» ليس من شكل تسمية الفاسق ولا من شكل تسمية إبليس(٣). فالعرب تقول:« ما فجّرها إلا فاجر ولم يجعلوا ذلك اسماً له لا يفارقه».

من مظاهر تقديم المعنى على اللفظ:

إنّ المظاهر الّتي أقصد عرضها إعتزاليّة في روحها خلافا للصّور السّابقة الّتي قد يقول بها أيّ باحث لغويّ يعتمد المنهج العقليّ. ومعلوم أنّها تعني: المقابلة بين المعاني(المعقولات) وبين لغة القرآن بشكل خاصّ وتتجلّى هذه المظاهر بالتّرتيب تصاعديّا كما يلي:

(١) الجاحظ: الحيوان ـ ٣٠٠/١
(٢) المصدر نفسه ـ ٣٠٠/١
(٣) المصدر نفسه ـ ٣٠٦/١



السّمع يسند العقل ويعضده:

العقل مناط التّكليف والباعث على النّظر. فصدارته في التّرتيب تقضي بأن يؤول الكلّ إليه قرآنا وحديثا وإجماعا وقياسا على تفاوت بين المعتزلة في تبنّي الدّليل اعتدالا وتطرّفا.

لعلّ أروع النّماذج الّتي قامت مقام الدّليل ودليل الدّليل تأويل الأصمّ لقوله تعالى على لسان نبيّه موسى عليه السّلام:«قال ربّي أرني أنظر إليك» فيقول: «المقصود من هذا السّؤال أن يذكر من الدّلائل السّمعيّة ما يدلّ على امتناع رؤيته تعالى حتّى يتأكّد الدّليل العقليّ بالدّليل السّمعيّ، وتعاضد الدّلائل أمر مطلوب للعقلاء.»[1] فهو يفيد من الآية فائدتين. إحداهما تنصر مذهبه في نفي رؤية الله يوم القيامة، والثّانية مصادقة على منهج المعتزلة في تقديمهم العقل على النّقل، وقبول الثّاني سندا للأوّل.

وبالمثل يرى الزّمخشريّ أنّ قول الله تعالى: « أفمن كان على بيّنة من ربّه» أي: على برهان من الله وبيان أنّ دين الإسلام حقّ «ويتلوه»: ويتبع ذلك البرهان «شاهد» أي: شاهد يشهد لصحّته وهو القرآن«منه»:من الله أوشاهد من القرآن[2]. وكذلك يذهب المرتضى إلى أنّ موسى عليه السّلام سأل الرّؤية لقومه لا لنفسه معضدا الآية السّالفة بقوله تعالى:«يسألك أهل الكتاب... فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا، أرنا الله جهرة، فأخذتهم الصّاعقة بظلمهم» فذكر الجهر في الرّؤية على البصر وهو لايليق بالله عزّ وجلّ.[3]

العقل ينوب عن السّمع:

يقف النّص من العقل موقف المثير والباعث، فلا ينتظر منه أن يذكر الحقائق مفصّلة تفصيلا.

فقوله تعالى:«خلق لكم ما في الأرض جميعا» ظاهره أنّ ما في الأرض مباح لنا التّصرّف في جميعها. لكنّ العقل له كلمته في ما لم تنطق به العبارة. إنّه تعالى خلق ما في الأرض في الجملة للعباد لكي ينتفعوا به في الظّاهر، وهو في الجملة لا يخالف ما ثبت بالدّليل. فأمّا من

---

(١) محمود أحمد كامل:مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم ــ ص٥١

(٢) المرجع نفسه ــ ص٥٨

(٣) الشريف المرتضى:غرر الفوائد ــ ٢١٦/١



جهة التّفصيل فلابدّ من شرط. ولا فرق بين أن يكون منطوقا به، أو معروفا بالعقل. وهو أنّ لنا أن نتصرّف فيه ما لم يؤدّ إلى مضرّة على وجه.[١]

و الجاحظ يشير إلى المعنى في إحدى رسائله إذ يقول:«وقد يفرّ الأعرابيّ في الحرب، فلا يقرّ بالجبن على الأعداء وبالنّكول عن الأكفاء، بل يخرج لذالك الفرار معنى ويجعل له مذهبا، ثمّ لا يرضى حتّى يجعل ذلك شعرا، ويشهّره في الآفاق، ويمثّل لذلك بقول مالك بن أبي كعب في الفرار:

معاذ إلهي أن تقول حليلتي ألا فرّعنّي مالك بن أبي كعب

أقاتل حتّى لا أرى لي مقاتلا وأنجو إذا غمّ الجبان من الكرب[٢]

و عبد القاهر الجرجانيّ من الّذين التفتوا إلى أثر اللّفظة في إشاعة الطّلاوة في الكلام، كما أنّ سوء استعمالها يحرم المعنى الفنّيّ جماله وبريقه.» ومن سرّ هذا الباب أنّك ترى اللّفظة المستعارة قد استعيرت في عدّة مواضع، ثمّ ترى لها في بعض ذلك ملاحة لا تجدها الباقي. مثال ذلك أنّك تنظر إلى لفظة(الجسر) في قول أبي تمام:

لا يطمع المرء أن يجتاب بالقول ما لم يكن جسرا له العمل

و قوله:

بصرت بالرّاحة الكبرى فلم تنال إلا على جسر من التّعب

فترى لها في الثّاني ما لا تراه في الأوّل، ثمّ تنظر لها في قول ربيعة الرّقيّ

قولي: نعم. ونعم إن قلت قالت:عسى وعسى جسر إلى نعم

فترى لها لطفا وخلابة وحسنا ليس الفضل فيه بقليل[٣] وبالجملة نخلص إلى أن اللّفظ في الأدب تركيب كامل، وهو في مجال العلم كلمة مفردة والخلط بين المفهومين مثار لبس كبير، وخلط للموضوعيّ بالذّاتيّ، وللعلميّ بالفنّيّ. ونظرة المعتزلة إلى صلة اللّفظ بالمعنى تختلف

(١) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن — ٤٢/١

(٢) الجاحظ:رسالة البرصان والعرجان — ص١٠،١١

(٣) عبد القاهر الجرجاني:دلائل الإعجاز — ص٢٢

من التّنظير لعلم الكلام إلى التّنظير للأدب، فحيث يبتغى الحقّ والصّواب يركز على المعنى ويكتسي اللّفظ دلالة حرفيّة، في حين يصبح المعنى في الأدب أمرا لا يكتسي أحقيّته ومشروعيّته في الوجود إلا من الجماليّة الّتي يضفيها عليه اللّفظ، وإلا فكيف يفسّر هذا التلوّن للمعاني الفنّيّة من مقام إلى مقام حتّى أنّها تتناقض وتتنافى أحيانا.

تقول: هـذا مجـاج الزّهـر و إن ذممت تقل:قيء الزّنـابير[1]

ولعلّ التّسمية الّتي تطابقها بأمانة هي (الدّلالة الفنّيّة) لأنّها دلالة تبدو في صورة هي«أبهى وأزين وآنق وأحقّ أن تستولي على هوى النّفس، وتنال الحظّ الأوفر من ميل القلوب.»[2]

وفي تقديري الخاصّ ما زال الأدب لم يجد له مكانا معتدلا متوسّطا بين الطّرفين، فإمّا هي جماليّة فنّيّة ليس تحتها طائل من المعنى الّذي يسكن له العقل، ويتبنّاه كفكرة، وإمّا هو نظم لفظيّ ذاهب الحرارة والحيويّة لالتزامه بالمعقوليّة مضمونا وشكلا.

ويبقى المعنى الموضوعيّ في الأسلوب الجميل الشّائق مركبا وعرا وظهرا صعبا على الأدباء الّذين يرون الجمع بينهما جمعا بين الماء والنّار. والأدهى من ذلك أن يراه أحد أبرز مفكري العرب في العصر الحديث مستحيلا، إذ يقرر بأنّ الصلة بين الشّعر والحقّ والخير مبتوتة لا سبيل إلى مدّها ووصلها لأنّهما يتنافيان طبيعة وجوهرا، فدنيا الشّعر ترحّب بأبي نوّاس ترحيبها بزهير[3]، فلا فرق في الفنّ بين تصوير الفضيلة وتصوير الرّذيلة.

ومع احترامي لهذا المفكّر الفيلسوف لا أجد لمعانيه مساغاً ومقنعاً لأنّها غير مؤسّسة في نظري. ويبقى أن نستبين موقفه من أمرين. أحدهما وظيفة الأدب عامّة والشّعر خاصّة إن لم يكن له مع قيم الخير والحقّ قربى.

ثمّ ماذا يعني أن تكون له صلة بالجمال خارج نطاق الحقّ والخير. وأرى أنّه تعسف، ووجه نظريّة الفارابيّ حسبما يتّفق ووجهة نظره، إذ ليس في صريح عبارة الفارابيّ ذلك المفهوم.

---

(١) زكي نجيب محمود:مع الشعراء – ص٢٣١

(٢) عبد القاهر الجرجاني :دلائل الإعجاز – ص٣٥

(٣) زكي نجيب محمود: مع الشعراء – ص١٧٩

بهذا بان أن مسألة اللفظ والمعنى عوملت من قبل المعتزلة تبعا للمقام، فتناولها في علم الكلام غير دراستها في النحو، وهما غير النظرة التي حظيا بها في أحضان الأدب، ولكن الأكيد أن العقل ظل القيم الحارس المتابع لجميع هذه بوطأة تختلف شدة ولينا.

البعد الصوتي والبعد الصرفي

يميل عبد الواحد وافي إلى نظرية محاكاة أصوات الطبيعة، ويراها أكثر معقولية من غيرها لتماشيها مع الارتقاء[١] وقبله قال ابن جني: «وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل[٢] وقد جاءت في خصائصه أبواب مستقلة بهذا الغرض مثل: (الاشتقاق الأكبر، إمساس الألفاظ أشباه المعاني، تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني)، ولم تكن ظاهرة عابرة إنما هي مطردة. الأمر الذي كان له أثر في تردد ابن جني بين التوقيف والمواضعة في أصل اللغة. وليس من النافع تبني موقف وصفي من هذه الوجهات كالذي قيل عن هذه النظرية من «أنها تقف بالفكر الإنساني عند حدود حظائر الحيوانات.»[٣] فهذه لا تعدو أن تكون منافحة أدبية وصفية. لأن أصحاب نظرية المحاكاة لم يقولوا بأن المحاكاة هي المرحلة النهائية في نشأة اللغة ونموها.

فكيف يصح أن يقال: إنها تقف بالفكر الإنساني...؟ وبعيدا هذا الجدل ما موقفهم من اطراد هذه الظاهرة ؟و أعتقد (جازماً) أن وراء هذا الرفض فرارا من القول بالتوقيف. وهذا شأن المواقف المبيتة التي توجه الدراسة بل وتحول دونها. وإلا فلا مانع من أن تكون هذه مرحلة متقدمة من مراحل نمو اللغة والفكر المرتقي من الحسي إلى المجرد، ومن التعميم إلى التخصيص. ويهمنا الآن عرض بعض المظاهر باقتضاب لأني سأفصل القول فيها عند الحديث عن مستويات الدلالة.

صلة الحركة بالمعنى

إن إبدال حركة حرف كاف لإحداث تغيير في المعنى لا يقلب جوهره، ولكن يحدث فرقا بين اللفظين في ماله صلة بالمعنى.

(١) علي عبد الواحد وافي: نشأة اللغة ـ ص٤١

(٢) ابن جني: الخصائص ـ ٤٧/١

(٣) محمد بوعمامة: علم الدلالة بين التراث وعلم اللغة الحديث ـ ص١٩٠

المستويان: الصوتي والصرفي

في البدء تحسن الإشارة إلى أن المستويين يجمعهما نسب قريب واتصال شديد من حيث أن كليهما يهدف إحداث التغيير على بنية الكلمة حسبما تحتمله من وجوه.[1] ومن هنا ارتأيت الجمع بينهما محاولا التدرج من المستوى الصوتي إلى المستوى الصرفي، ولو أن فكاكهما واستقلال أحدهما عن الآخر مما يتعسر، إذ النظر في أصل المادة اللفظية وزيادتها وتقبلها أمر صرفي لكن ذلك ملابس دائما للصورة السمعية (الصوت).

ورغم أنني أحاول أن أكشف عن جهود رجال الاعتزال دون تمييز إلا أنني أجد نفسي مضطرا للتوقف طويلا عند عمل ابن جني في هذا المجال، إذ ما جاء عند غيره يعد مجرد لمحات لا تتعدى الوصفية في أغلب الأحوال، ويعترف له بعض الباحثين «بأنه حاز على شرف السبق إلى مثل هذا التحليل متقدما بذلك جميع علماء اللغة المحدثين»[2]

(١) المستوى الصوتي:

والمقصود به ما ينجم من تغيرات دلالية تابعة للتغيرات الطارئة على الصوت «phoneme». سواء تعلق ذلك بالفونيم القطعي segmental أو بالفوقطعي suprasegmental ويخص الأول الصوامت والصوائت، أما الثاني فيتعلق بالنبر والأنغام والفواصل.[3]

ـ الفونيم القطعي:

أ ـ إبدال الصوائت: أن تغاير الحركات على الصامت يفضي إلى التغاير في دلالة اللفظ نسبيا، أي من جهة النوعية، فكلمة الذل« بضم الذال» يوصف بها الإنسان أما الذل «بكسر الذال» فوصف للدابة لأن ذل الإنسان أشد وطأة من حيث أنه لا يشاؤه، ولا يرضاه، فاختاروا له الضم لأنه أقوى، واختاروا الحركة الأخف حيث الذل أخف وقعا.[4]

(١) د.عبد العزيز عتيق: مدخل إلى علم الصرف ـ ص٩
(٢) محمد بوعمامة: علم الدلالة بين التراث وعلم اللغة الحديث ـ ص٨٥
(٣) AL Khuli(MA) :a dictionnary of theoritical linguistics ـ P.٢٠٩
(٤) الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ـ ٦٥/٣

وإذا كان هذا التعليل نفسيا، فإن الزمخشري يقترح تفسيراً آخر مفاده أن اختلاف الحركتين على المحل الواحد قد يرد للتفريق بين جنسين. مثال ذلك قوله «القبطية ثياب بيض من كتان تنسج بمصر نسبت إلى القبط(بالضم) فرقا بين الثياب والأناسي. والجمع القباطي»[١]

ويقدم ابن جني في باب الإدغام الأصغر تعليلا صوتيا محضا لتبادل الصوائت، ومن ذلك تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق نحو: شعير وبعير ورغيف[٢]، وعلة هذا الإبدال هي الاستثقال الناجم عن الانتقال من الفتح إلى الكسر مع فخامة الحروف الحلقية، فجر ما قبلها يؤدي إلى الخفة.

ب ــ دلالة الصوامت: ينفرد ابن جني بقوله إن في الصامت الذي هو جزء من اللفظ شبه بجزء من المدلول ذاته، ويميل هذا الاعتقاد ذروة ما بلغه ابن جني في إثبات الشبه بين الصوامت والأحداث. فهو يرى مثلا أن كلمة «بحث» تدل بكل جزء منها على جزء من الحدث، فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب إذا غارت في الأرض والثاء للنفث والبث للتراب[٣]، ومثال آخر شد الحبل، فالشين بما فيها من التفشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشد والجذب وتأريب العقد، فيعبر عنه بالدال التي هي أقوى من الشين، لاسيما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعتها،و أدل على المعنى الذي أريد بها[٤].

و يلي هذه الرتبة قوله بأن تقارب كلمتين في حرف أو حرفين أو ثلاثة يعني تقارب الدلالة أينما كان موقع ذلك الحرف التقارب فيه أولا أو وسطا أو آخر.

*** التقارب في حرف واحد:**

ــ أز ــ هــز(ء.ه) تقارب في الفاء

ــ جرف ــ جلم(ر.ل) تقارب في العين، ومعناه: الميل.

ــ علم ــ علب(١)(م.ب) تقارب في اللام ومعناه: الشق

---

(١) ابن جني: الخصائص ــ ١٤٣/٣ ــ ابن جني: المحتسب ــ ١٨/٢

(٢) المصدر نفسه ــ ١٦٣/٢

(٣) المصدر نفسه ــ ١٦٣/٢

(٤) المصدر نفسه ــ ١٤٦/٢

*** مقاربة حرفين لحرفين[1]:**

ـ سحل ـ صهل ـ (س،ص)(ح،ه)	الفاء والعين:صوت
ـ جلف ـ جرم ـ (ل، ر)(ف، م)	العين واللام: القشر والقطع
ـ صال ـ سار ـ (ص،س)(ل،ر)	الفاء واللام

*** مقاربة ثلاثة أحرف لثلاثة[2]**

ـ سلب ـ صرف	(س،ص)(لـ،ر)(ب،ف)
ـ غدر ـ ختل	(غ.خ)(د.ت)(ر.ل)
ـ زأر ـ سعل	(ز.س)(ء.ع)(ر.ل)

عند هذا الحد يتوقف المستوى الصوتي في شكله البسيط لنراه شكلاً مركباً وأكثر تعقيدا ونعني به «الاشتقاق» وقبل أن نفصل القول في الاشتقاق الأكبر نشير إلى اشتقاق من نوع خاص يصدق على حروف تجمعها خصائص صوتية مشتركة إذ يكفي اجتماع حرفين منها لتؤدي دلالة واحدة بجميع تقلبات الكلمة المكونة من هذين الحرفين المتشابهين بالإضافة إلى حرف آخر خارج المجموعة، فازدحام الدال والتاء والطاء والراء واللام والنون إذا مازجتهن الفاء على التقديم والتأخير فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما.[3] وبعملية حسابية بسيطة نحصل على ٩٠(تسعين) كلمة لها معنى الضعف والوهن. هذا بغض النظر عن تقلباتها الصرفية وإلحاقها بحرف الزيادة. والعملية كما يلي:

ر × ر = ٣ × ٥ × ٦ = ٩٠ كلمة

وقد قدم ابن جني من جملتها أربعاً وعشرين لفظا على وجه التمثيل منها: الدالف: للشيخ الضعيف، والطنف: لما أشرف خارجا عن البناء وهو إلى الضعف، والدنف: المريض والطرف: لأنه ليس فيه قوة الوسط، ولذلك قال الله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها﴾ وقال الطائي الكبير:

كانت هي الوسط الممنوع ... ما حولها الخيل حتى أصبحت

و منه الفرد: لأن المنفرد عرضة للهلاك، ومنها الفرات: الماء العذب لأنه ينال منه، و

(١) المصدر نفسه ـ ٢/١٤٩، ١٥٠

(٢) المصدر نفسه ـ ٢/١٦٦

(٣) المصدر نفسه ـ ٢/١٦٦، ١٦٧



يمال عليه قال الشاعر:

ممقر مـــرّ علـــى أعدائـــه وعلى الأدنين حلـــو كالعـــسل

و كذلك الفتور: أي الضعف، والرفت:الكسر.......الخ.[١]

وفكرة تشابه الدلالات لتشابه الحروف، ومشابه الصامت للحدث يتعرض لها الزمخـشري في فائقه بشكل بارز، لكن يكتفـي بالوصـف دون تحليـل. فالعـشنق والعـشنط أخـوان بمعنى:الطويل[٢] و كذلك تلعثم تلعذم[٣]، وحذا وحثا، والقاحة والباحة والـساحة أخـوات[٤]، ومثلها البرى والثرى[٥].

أما الجاحظ فيشير إلى أثر الشبه بين الصامت والحدث حين يرى أن الحن هو ضعفة الجن فهذا مؤداه ــ وإن لم يحلله ــ أن ضعف الحاء في مقابل الجيم هو الذي سوغ هذا الفهم[٦].

ج) الاشتقاق الأكبر والدلالة المركزية:

يعود الفضل في استقراء هذا الاشتقاق وتسميته بــ«الأكبر» إلى ابن جني الذي يـصرح بذلك مع اعترافه لشيخه أبي علي بالاستعانة به، والإخلاد إليه يقول: «أنما كان يعتاده عنـد الضرورة ويستروح إليه، ويتعلل به. وإنما هذا التقليب لنا نحن»[٧]

و حدّه أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنـى واحـداً تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه.[٨]

و مثال ذلك الأصل(ج ب ر) فهو يدل بجميع تقليباته على القوة والشدة ومنه جبر العظـم إذا قويته والجبر الملك لقوته وتقويته لغيره، وكذلك المجر: لمن جرسته الأمور ونجذته، ومنه الجراب لحفظه ما يوضع فيه، والحفظ سبب القوة.

---

(١) *الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ــ ٣/٥٠،و٢٤٢و٢٣٤.*
(٢) *الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ــ ٣/٥٠،و٢٤٢و٢٣٤.*
(٣) *الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ــ ٣/٥٠،و٢٤٢و٢٣٤.*
(٤) *المصدر نفسه ــ ١/١٠٣*
(٥) *الجاحظ: الحيوان ــ ١/٢٩١*
(٦) *ابن جني:الخصائص ــ ٢/١٣٣*
(٧) *المصدر نفسه ــ ٢/١٣٤*
(٨) *المصدر نفسه ــ ٢/١٣٥،١٣٦*

و منه الأبجر والبجرة وهي القوي السرة، وعليه قوله صلى الله عليه وسلم: «إلى الله أشكو عجري وبجري» أي همومي وأحزاني، والعجرة كل عقدة في الجسد، فإذا كانت في البطن والسرة فهي البجرة، ومنه البرج لقوته في نفسه وما يليه، وكذلك البرج: لنقاء بياض العين وصفاء سوادها ومنه الترجيب أي التعظيم ولذلك سمي الشهر «رجب» لتعظيمهم إياه عن القتال فيه وما يسند النخلة ويقيمها يسمى «الرجبة»، والراجبة أحد فصوص الأصابع لأنها مقوية لها ومنها الرباجي وهو الرجل يفخر بأكثر مما يفعل.

قال الشاعر:

وتلقاه رباجيّا فخورا (١)

ويختم صاحب الخصائص هذا الباب بتحفظ صريح العبارة يقول فيه: «و اعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمر في جميع اللغة »كما لا داعي للاشتقاق الأصغر أنه في جميع اللغة.(٢) ومع هذا نجد إبراهيم أنيس يذهب إلى ما يوهم الإطلاق، حيث يرى هؤلاء الاشتقاقيين (ابن فارس وابن جني وأضرا بهم) تأثروا بالعمل الخليلي في العين مع أن تقسيمات الخليل كانت صورية فقط، ويعقب على كل ذلك بإنكاره لوجود الصلة الطبيعية بين اللفظ والمعنى محتجا بأن الكلمات لا تعدو أن تكون رموزا شأنها شأن الرموز غير الصوتية الأخرى كالإشارات، إضافة إلى أن جهاز النطق يضطلع بالنطق كعمل ثانوي، أما عمله الأصلي فهو البلع والمضغ والتنفس.(٣)

وهذه في نظري اعتراضات غير مقنعة، فإشارات المرور مثلا وضعت بعد تصور موضوعي ربط فيه الدال والمدلول، ولا يعقل أن توضع بعفوية ساذجة مغفلة لأن مثل هذا الموضع يعني تعدد الفهوم لهذه الإشارات، إذ ليس أحدها أولى من غيره من حيث أنّها جميعا خالية من الصلة الموضوعية. فاللون الأحمر لا يصلح أن يكون رمزا للنماء والخصب مثل ما هو الحال مع اللون الأخضر، وهذه الدلالة منتزعة من تجارب الحياة، فخضرة النبات

---

(١) المصدر نفسه ـ ٢/١٣٨

(٢) د.إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ ـ ص٦٧ وص٧٢

(٣) الزمخشري: الفائق في غريب الحديث ـ ٤/٨٤

تعني حياته وقابليته للنمو، أما الحمرة فدلالة الخطر لما فيها من صفة الدم والنار المنذرة بالخراب والفناء .

والواضح أن مسألة نشأة اللغة هي التيار الذي بلغ تأثيره إلى حد إنكار هذه المسائل، إذ التسليم بها يعادل، أو يحث على القول بتوقيفية اللغة، وهو ما يأباه الكاتب ولا يسلم به.

ولم يكن ابن جني المعتزلي الوحيد الذي أشار إلى هذه المحورية الدلالية، فالزمخشري يرى أن الحمد والمدح أخوان، كما يقول بأن نثد وثدن ودثن بمعنى واحد هو الركود والثبات يقال: نثدت الكمأة ونثطت إذا نبتت والثبات من باب واحد، وثدن الرجل إذا كثر لحمه، فهو ثادن أي قليل الحركة، دثن الطائر في الشجرة إذا عشش فيها وأقام.[1] والزمخشري يذهب إلى أبعد من ذلك عند حديثه عن الفعل «خنز» الوارد في الخبز:«لولا بنو إسرائيل ما خنز الطعم وأنتن اللحم كانوا يرفعون طعام يومهم لغدهم»، يقول:«خنز قلب خزن إذا أروح وتغير، وهو من الخزن بمعنى الادخار ولأنه سبب تغيره، ألا ترى في قول طرفة:

ثم لا يخزن فينا لحمنا ... إنما يخزن لحم المدخر

ويحتمل أن يكونا أصلين، ومنه الخنزوانة، وهي الكبر لأنها تغير عن السمت الصالح».[2] ومثل هذا إن أطرد كان من أعجب أسرار العربية ونظامها البديع، كان مدعاة إلى إعادة النظر في قضايا نظرية لغوية هامة مثل نشأة اللغة وعلاقة اللفظ بالمعنى.

ولا يقبل ابن جني أن تكون هذه الظاهرة عارضة عابرة، إنما يجعلها في اللغة عامة ومتفشية سارية من غير قول بالاتفاق أو الصدفة لأن الحكمة الإلهية هي التي اقتضت.

ذلك، وإذا نحن عجزنا عن تطبيقها فعليا فإما لعجزنا وجهلنا للغة، وإما لأن بعض اللغة لم يصل إلينا، ويتكئ على قول سيبويه:«لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر»

و يدعم هذه القناعة بالاستدلال بتسمية العرب للأشياء بأصواتها مثل : الخازبار وهو الذباب «لصوته» والبط والخاقباق (صوت الفرج) والواق للصرد لصوته وغاق للغراب ، والشيب صوت مشافر الإبل، والهيقم (صوت اضطراب البحر) كما أن العرب تتنادى

(١) المصدر نفسه ـ ٣٩٩/١

(٢) ابن جني: الخصائص ـ ١٦٥/٢، ١٦٤

بالأصوات فيقولون: حاحيت وعاعيت وهاهيت إذا قلت: حاء وعاء وهاء ، وكـذا تـسميتهم الحوقلة والبسملة والهيللة.(١)

و إن كان ابن جني بحكم تمرسه باللغة وجودة اطلاعه عليها ومعرفته بها يجزم يقينا بأن هذا النظام يسري فيها جميعا حتى الجزء الذي لم يصلنا، والجزء الذي وصلنا ولـم نحـسن التطبيق عليه، فإن تلك قناعته التي رسختها فيه هذه اللغة الـساحرة بمرونتهـا وطواعيتهـا واتساقها، وتلك أيضا منهجيته العقلية الصارمة في البحث ، لكن الأمر يختلف بالنسبة لغيـره لاسيما المحدثين ، إذ يرون هذا التقدير مردودا لأن قيمة المز اللغوي (الكلمة) الدلالية عرفية باتفاق اجتماعي متتابع ، ولا نستطيع أن ننسب قدرة دالة إلى كل حرف يؤلف هذه الكلمـة. ذلك أن العبقرية العربية تجلت في النضج الأبجدي فـي أوغاريـت، إذ غـدت الحـروف (الأصوات) التسعة والعشرون أدوات مجردة تدخل في تركيبات صرفية كثيرة، ومنذ القـرن الثاني استقر هذا النهج اللغوي.(٢)

و هكذا يجد الباحث نفسه مجبرا على إعادة النظر في قصة النشأة . والنشأة تمثل فلـسفة اللغة لا ريب في ذلك ، لكن ما الذي يحول بين أن تكون اللغة وضعية والبنى اللفظية تعكس صوتيا تلك الدلالات العرفية؟

إن الذين يرفضون هذه الاقتراحات التي يدعمها التطبيق باطراد مخطئـون مـن حيـث يعتقدون أن الوضع يلابسه الارتجال، وأن القول بوجود نظام دقيق على هدا النحو يسلمهم ــ كارهين ــ إلى القول بتوقيف اللغة حتى كأن الوضع والنظام لا يلتقيـان. والعجيـب أنهـم يسلمون بوجود الاتساق والنظام في كثير من العلوم كالنحو والعروض محتجـين بالـسليقة وصفائها لدى الأوائل، فما بالهم لا يقولون مثل ذلك ههنا؟..

و الذي استغربه من صاحب الخصائص أن يعقد بابا في تلاقي المعاني علـى اخـتلاف الأصول والمباني، ويمثل لذلك بالخلق والخلق ودلالتهما الملازمة، وكذلك ما جاء على وزن فعيلة مثل الطبيعة والنحيتة والغريزة والنقيبة والضريبة والنحيزة والسجية، فهذه البنى علـى

(١) ابن جني: الخصائص ــ ٢/١٦٥، ١٦٤

(٢) د.فايز الداية: علم الدلالة العربي ــ ص٢٣



اختلافها، تؤدي دلالة واحدة هي الصفة الملازمة لصاحبها والثابتة[١]. فكيف يوفق ابن جني إذا بين مقالته هذه، وقوله أن المباني لها شبه قريب بالمعنى، بل يذهب إلى أن الصامت الواحد يستقل بالدلالة على جزء من المعنى العام؟

والظاهر أن الجمع بين القولين متعذر، لاسيما وأن ابن جني ألح على أن المشابهة بين المبنى والمعنى مطردة في اللسان العربي كله، وإن كان هناك إمكان للتوفيق فإنه لم يذكر مسوغه، ويبقى هذا تناقضا ينفي مصداقية القولين معا إن لم يقم قول ثالث ينهض كالقيد أو الاستثناء.

وأعتقد أن هذا من تسامح ابن جني، إذ يقبل بالترادف استعمالا لوجود التقارب لا التطابق لأن المقصود هو المعنى.

إذ المعاني أشرف من الألفاظ، لذلك سامحت العرب نفوسها في العبارة عنها[٢]، وإذا جاز أن يكون في أصول هذه اللغة المقررة اختلاف اللفظين والمعنى واحد كان اختلاف المباني غير مؤثر إن تحقق المقصود وهو المعنى[٣]، وهذا إن كان شاهدا على واقعية ابن جني في اعترافه بتقارب دلالات المباني على اختلافها فإن المنهج الاعتزالي يفترض فيه الصرامة العقلية والعلمية التي توجب أن لا يكون للفظ الواحد إلا معنى واحد والعكس يصح.

---

(١) ابن جني: الخصائص ـ ٢/١١٤

(٢) المصدر نفسه ـ ٢/٤٦٦

(٣) المصدر نفسه – ٢/٤٦٨

فهرس المصادر والمراجع

١ ـ إبراهيم أنيس

* دلالة الألفاظ : مكتبة الأنجلومصرية – ط٣. ١٩٧٣

٢ ـ ابن جني(أبو الفتح عثمان ابن جني)

* الخصائص : تحقيق الأستاذ محمد علي النجار ـ دار الكتاب العلمي ـ القاهرة ـ ط٢. ١٩٥٢

* المحتسب : تحقيق علي النجدي وجماعة المجلس الأعلى للشؤون الدينية. ١٣٨٦هـ

٣ ـ الجاحظ(أبوعثمان عمرو بن بحر)

* البيان والتبيين : مكتبة الخانجي – القاهرة – ط٣. ١٩٦٨

* الحيوان : دار الكتاب العربي – بيروت/لبنان .١٩٦٩

* رسالة البرصان والعرجان : تحقيق د. محمد مرسي الخولي

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر – القاهرة – ط٢. ١٩٨١

٤ ـ زكي نجيب محمود

* مع الشعراء : دار الشروق – بيروت/لبنان ـ ط٢. ١٩٨٢

٥ ـ الزمخشري(أبوالقاسم جار الله محمود بن عمر)

* الفائق في غريب الحديث: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعلي البجاوي

دار المعرفة – بيروت/لبنان ـ ط٢

٦ ـ الشريف المرتضى(علي بن الحسين الموسوي العلوي)

* أمالي المرتضى : دارالكتاب العربي – ١٩٦٧

٧ ـ عبد العزيز عتيق

* مدخل إلى علم الصرف : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ ١٩٧١

٨ ـ عبد القاهر الجرجاني

* دلائل الإعجاز في علم المعاني : تحقيق السيد محمد رشيد رضا

دار المعرفة – بيروت/لبنان. ١٩٨١

٩ ـ علي عبد الواحد وافي

* نشأة اللغة : مكتبة غريب – مطبعة العالم العربي ـ القاهرة .١٩٧١



١٠ ــ **فايز الداية**

* علم الدلالة العربي : ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر ــ ط١. ١٩٨٨

١١ ــ **القاضي عبد الجبار الهمذاني**

* شرح الأصول الخمسة : موفم للنشر ــ الجزائر. ١٩٩٠

* متشابه القرآن : تحقيق عدنان محمد زرزور ــ دار التراث ــ القاهرة

١٢ ــ **محمد بوعمامة**

* علم الدلالة بين التراث وعلم اللغة الحديث(رسالة دكتوراه) ــ جامعة قسنطينة .١٩٩٥

١٣ ــ **محمود أحمد كامل**

* مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم

دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت/لبنان. ١٩٨٣

١٤ ــ **المهدي فضل الله**

* مدخل إلى علم المنطق : دار الطليعة – بيروت/لبنان – ط٤ .أكتوبر ١٩٩٠

المراجع الأجنبية

١ ــ **Pierre Aubenque,**

Paris ــ Le problème de l'être chez Aristote – ٢edition. P.U.F

٢ ــ **EL Khuli (M.A),**

A dictionary of theoretical linguistics. Librairie du Liban / Beirut – first édition. ١٩٨٢

دراسات إسلامية
كيف نتعامل مع القراءات القرآنية

أ. عبد الحليم بن محمد الهادي قابة(*)



مدخل:

لا يخفى على المسلم وهو يتعامل مع القرآن الكريم ويتلوه ويتدبّره، أنّ للقرآن قراءاتٍ بديعةً نزلت من السماء يؤدّى بها اللفظُ الواحد، فيتنوع اللفظ، وتتعدد نبراتُ الأصوات به؛ بل تتعدد به المعاني الربانية، وتتضح بها الأحكام الشرعية، فكان تعدد القراءات بذلك بمنزلة تعدد الآيات مع انسجام عجيب وتكامل غريب واتساق فاتن وتحقق بها كمال الإعجاز مع جمال الإيجاز.

وما زال الله يتحدى الإنس والجن على أن يأتوا بمثله أو بعشر سُور من مثله أو بسورة من مثله، وسيظلّ هذا التحدي قائماً حتى قيام الساعة لكي لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ـ كما لا يخفى أيضاً أن الله تكفل بحفظ كتابه بنفسه، فحُفظ على وجه التمام والكمال بآياته وكلماته، وبحروفه وحركاته، بل بطريقة أدائه ومختلف قراءاته.

ووصلنا كما أنزله الله ونقل الخَلَفُ عن السلف كيفية النطق بكلماته وأداء آياته كما سُمعت من رسول الله ﷺ الذي سمعها ـ بدوره ـ من جبريل ـ عليه السلام ـ عن رب العزة سبحانه وتعالى.

(*) باحث وأستاذ جامعي من الجزائر.

كما لا يخفى ــ أيضاً ــ أنه ما كتاب، خُدم وتفرعت من خدمته علوم شتى مثل القرآن، حتى لا يكاد يُستطاع حصر ما كتب عنه وعن علومه.

وإن من هذه العلوم علم القراءات الذي عُني بنقل القرآن وكيفيات أداء كلماته وآياته كما سيأتي معنا بيانه، وهو علم عظيم سنمهِّدُ ببعض ما يتعلق به قبل أن نصل إلى ما نريد من بيان كيف يتعامل المسلم مع تنوع القراءات التي حُفظت معه، ويخشى من سوء الفقه لها أو سوء التعامل معها أن يوصل إلى سوء الأدب مع الله أو سوء الظن به والعياذ بالله.

لذلك خصصت هذه الصفحات لجمع مع ذكره أهل العلم مما يصلح أن يدرج تحت هذا العنوان مع شيء من التحقيق والتدقيق والزيادة والإفادة جرأنا عليه ما أكرمنا الله به من الاهتمام بهذا العلم رواية ودراية مما نرجو أن يقبله الله منا وأن يبارك لنا وللأمة فيه.

تعريف علم القراءات:

عرفه ابن الجزري(١) بقوله: (علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوّاً لناقله)(٢).

وعرفه ساجقلي زادة(٣) بقوله: (هو علم مذاهب الأئمة في قراءات نظم القرآن)(٤).

وعرفه الزركشي(٥) بقوله: (القراءات اختلاف ألفاظ الوحي في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرها)(٦).

وهناك تعريفاتٌ كثيرة قديماً وحديثاً بعضها دقيق وصحيح وبعضها لأهل العلم عليه اعتراضات، ولكنها جميعاً تجتمع على أن علم القراءات هو:

---

(١) ابن الجزري: هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير، شمس الدين، العمري الدمشقي ثم الشيرازي، الشافعي، الشهير بابن الجزري، شيخ الإقراء في زمانه، من حفاظ الحديث، ولد ونشأ في دمشق، وابتنى فيها مدرسة سماها «دار القرآن» ورحل إلى مصر مراراً ودخل بلاد الروم، ثم رحل إلى شيراز فولي قضاءها. ومات فيهاسنة ٨٣٣هـ، من كتبه: النشر في القراءات العشر، غاية النهاية في طبقات القراء، التمهيد في علم التجويد. (غاية النهاية، ٢/٢٤٧، الضوء اللامع، ٩/٢٥٥ ــ ٢٦٠).

(٢) نبّه الدكتور الفضلي في كتابه (القراءات القرآنية) أن المذكور في النسخ المطبوعة في آخر التعريف (بعزو الناقلة) تصحيف وصوابه (معزوّاً لناقلة)، قلت: وتنبيهه في محله لسببين:
الأول: وضوح العبارة الثانية، وغموض الثانية واحتياجها إلى توضيح.
الثاني: أن القسطلاني في لطائف الإشارات وهو من المتقدمين نقل هذا التعريف عن ابن الجزري كما صححه الدكتور والله أعلم.
انظر: المنجد لابن الجزري ص ١٣، لطائف الإشارات، للقسطلاني ص ١٧٠، والقراءات القرآنية، للفضلي ص ٥٥، والقراءات القرآنية لكاتب هذا المقال (ص ٤٤).

(٣) ساجقلي زادة: محمد بن أبي بكر المرعشي، المعروف بساجقلي زادة، ولد بمدينة مرعش وتعلم فيها، ثم ارتحل لطلب العلم. له مؤلفات كثيرة منها: رسالة في الآيات المتشابهات، توفي سنة: ١١٤٥هـ. من مقدمة محقق كتابه ترتيب العلوم.

(٤) ترتيب العلوم ص ١٣٥.

(٥) الزركشي: هو الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، أحد الأثبات الذين نجموا بمصر في القرن الثامن، وهو من أعلام الفقه والحديث والتفسير وأصول الدين. حفظ كتاب المنهاج في الفروع للإمام النووي. قال ابن حجر: قد كان منقطعاً في منزله لا يتردد إلى أحد إلا إلى السوق، وإذا حضر إليها لا يشتري شيئاً وإنما يطالع في حانوت الكتبي. ت: ٧٩٤هـ. (شذرات الذهب، ٦/٣٣٥، الدرر الكامنة، ٤/١٧).

(٦) البرهان في علوم القرآن ١/٣١٨.

(العلم باختيارات الناقلين لكتاب الله عز وجل مما رووا عن رسول الله ﷺ في كيفيات أداء الكلمات القرآنية اتفاقاً واختلافاً)[١].

وهو التعريف الذي يوصل إليه النظر في مجموع التعريفات وإخضاعها للموازين العلمية والشروط المنطقية المشترطة في الحدود والتعريفات[٢].

نشأته وتطوره:

ــ الصواب الذي لا يصح غيره أن علم القراءات بدأت مادته الأولى مع نزول القرآن على قلب رسول الله ﷺ وتبليغه إياه للناس متلوّاً مرتلاً كما أراد الله على أكمل أداء وهو أداء رسول الله ﷺ[٣].

ــ وتأكدت برخصة الأحرف السبعة وظهور عدة وجوه ولغات في الكلمة الواحدة والتركيب الواحد[٤].

ــ وتميزت بظهور ملازمة بعض الصحابة هذه الأحرف والوجوه، إما لأنه لم يتلق غيرها، وإما لأنه اختارها من مجموع ما سمعه من مصدرها بناء على أن من قرأ بحرف منه فقد أصاب[٥] وكانت هذه الملازمة سبباً في نسبة بعض الوجوه إلى بعض الصحابة دون بعض كما قيل: حرف أبيّ، وحرف ابن مسعود وهكذا[٦].

وانتشرت على نطاق واسع بإقراء الصحابة بعضهم بعضاً وإقراء التابعين ثم انتشارهم في الآفاق لإقراء الأمم وقيادتهم بالقرآن[٧].

ــ ثم تسلسلت عملية الإقراء وتعليم القرآن بقراءاته أو أحرفه النازلة والمحفوظة التي لم تنسخ، حتى كثر القرّاء كثرةً لا حصر لها، ابتداءً من عصر التابعين، فكتب الله أن يبدأ منذئذ تميز بعض

---

(١) هذا التعريف صاغه كاتبُ المقال، محاولاً اجتناب ما اعتُرض به على التعريفات السابقة.

(٢) انظر: القراءات القرآنية (تاريخها، ثبوتها، حجيتها، وأحكامها) لعبد الحليم قابة ص ٢٤ ــ ٢٦.

(٣) قال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: ٤].

(٤) صح عنه ﷺ بشكل قاطع حديث: (نزل القرآن على سبعة أحرف) حتى قيل بتواتره لكثرة من رواه وشيوع تناقله بين الأجيال وبقاء ما يدل عليه من مختلف القراءات، مما يجعل إنكار من أنكره من أكبر الجهالات.
انظر رواياته في: صحيح البخاري ٧١١١، ٤٧٠٦، ٢٢٨٧، ٦٥٣٧، وفي صحيح مسلم ٨١٨/٨٢٠، وفي مسند الإمام أحمد ١١٤، ١٢٢، ١٢٤، ٥/١٢٧، ١٣٢، وفي سنن أبي داود ١٤٧٥، ١٤٧٧، ١٤٧٨، وفي سنن الترمذي ٢٩٤٣، وفي سنن النسائي ٢/١٥٢ ــ ١٥٤، وفي تفسير الطبري ١/٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٧، وفي مجمع الزوائد ٧/١٥٠ وفي غيرها مما يطول استقصاؤه.

(٥) ورد هذا المعنى في حديث أبيّ، وفي آخره: (إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرؤوا فقد أصابوا)، [صحيح مسلم رقم ٨٢٠، سنن النسائي ٢/١٠٥، سنن أبي داود ١٤٧٧، ١٤٧٨].

(٦) انظر: الإبانة لمكي بن أبي طالب القيسي ص٢٩ ــ ٣٠.

(٧) كان دافع الصحابة الأول هو توجيه رسول الله ﷺ بمثل قوله: (بلّغوا عنّي ولو آية) [البخاري ٣٢٧٤، الترمذي ٢٦٧١]، وبمثل قوله ﷺ: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) [البخاري ٥٠٢٧، أبو داود ١٤٥٢، الترمذي ٢٩٠٩، الدارمي ٣٣٤١، ابن ماجه ٢١١، مسند أحمد ١/٤١٢، ٥٠٠].

الأئمة الأتقياء، الذين اجتمعت عليهم كلمة الأمة، وارتضت اختياراتِهم، وتلقوا عنهم القرآن غضّاً طريّاً كما أنزل(١).

وتناقلت الأجيال قراءاتهم خلفاً عن سلف إلى يومنا، ولا زالت راية الإقراء مرفوعةً في أغلب الأمصار، ثم عصر تدوين هذا العلم بدأ مع نهاية القرن الأول الهجري كما قيل(٢).

واستمر إلى يومنا هذا بشكل منقطع النظير.

أهم مراجعه:

كتب في علم القراءات كثيرون من قديم الزمان، فقد قيل: إن أول من ألف فيه يحيى بن يعمر(٣) (المتوفى سنة ١٢٩هـ) واشتهر أن أبا عبيد القاسم بن سلام ألف فيه مرجعاً مهماً، ولكنه لم يصلنا(٤) وذُكر أن القراء البدور المشهورين ألّفوا فيه أيضاً، ولكن شيئاً من ذلك لم يصلنا.

وأهم ما وصلنا كتاب السبعة لابن مجاهد المشهور أنه مسبّع السّبعة، ثم تطور التأليف حتى صار حصرُ ما ذكرته كتب التراجم متعسر، بل متعذر، وإنما هناك مدوناتٌ تعدُّ مفاصلَ في مسار تطور علم القراءات منها:

١ ـ التيسير لأبي عمرو الداني(٥).

٢ ـ حرز الأماني (النظم المشهور بالشاطبية) للإمام الشاطبي(٦).

٣ ـ النشر في القراءات العشر لابن الجزري.

٤ ـ طيبة النشر التي نظم فيها ما ضمّنه النشر لابن الجزري.

(١) قال مكي في هذه المعاني: «إن الرواة عن الأئمة كانوا في العصر الثاني والثالث كثيراً في العدد، كثيراً في الاختلاف، فأراد الناس في العصر الرابع أن يقتصروا من القراءات التي توافق المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به، فنظروا إلى إمام مشهور بالثقة والأمانة في النقل وحسن الدين، وكمال العلم، قد طال عمره، واشتهر أمره بالثقة، وأجمع أهلُ مصره على عدالته فيما نقل وثقته فيما قرأ وروى، وعلمه بما يقرأ، فلم تخرج قراءته عن خطّ مصحفهم المنسوب غليهم، فأفردوا من كل مصر وجه إليه عثمان مصحفاً إماماً، هذه صفته وقراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم، فأفردوا من كل مصر وجه إليه عثمان مصحفاً إماماً، هذه صفته وقراءته على مصحف ذلك المصر». الإبانة ص ٦٣، وانظر كذلك: النشر لابن الجزري ٩/١.

(٢) سيمر معك بيان ذلك.

(٣) ابن يعمر: هو يحيى بن يعمر الوشْقي العدواني أبو سليمان: أو من نقط المصاحف، ولد بالأهواز كان من علماء التابعين عارفاً بالحديث والفقه ولغات العرب. ت: ١٢٩هـ. (غاية النهاية، ٣٨١/٢، بغية الوعاة: ٤١٧).

(٤) ومن محاسن عصرنا الأطروحات الجامعية، فقد قدم الأستاذ محمد موسي نصر أطروحة عن القراءات المنسوبة إلى أبي عبيد، وحاول جمع ما أمكنه منها، وليس بين أيدي أهل العلم كتابٌ جمع ذلك إلا ذلك، حسبما أعلمُ والله أعلم.

(٥) عثمان بن سعيد الداني: أبو عمرو الداني ويقال له ابن الصيري، من موالي بني أمية أحد حفاظ الحديث، ومن الأئمة في علم القرآن ورواياته وتفسيره. من أهل دانية بالأندلس. له أكثر من مائة تصنيف، منها: «التيسير» و «الإشارة» و«التجديد في الإتقان والتجويد» توفي ٤٤٤هـ. (غاية النهاية، ٥٠٣/١، الأعلام، ٢٠٦/٤).

(٦) الشاطبي: هو الإمام أبو القاسم بن فيرُّه بن خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي الأندلسي ولد سنة ٥٣٨هـ، صاحب منظومة حرز الأماني المشهورة بالشاطبية في القراءات. وكان عالماً بالحديث والتفسير واللغة. توفي بمصر: ٥٩٠هـ. (غاية النهاية، ٢٠٠٢، شذرات الذهب، ٣٠١/٤).

٥ ـ الدرة المضيئة في القراءات الثلاث لابن الجزري أيضاً.

وكلها مطبوع متداول، وعليها يُبنى أمر الإقراء في العالم كله.

وهناك كتب أخرى مشهورة، ولكنها دون سابقاتها، أذكر منها:

١ ـ جامع البيان لأبي عمرو الداني[١].

٢ ـ غيث النفع للصفاقصي[٢].

٣ ـ اتحاف فضلاء البشر للدمياطي[٣].

٤ ـ البدور الزاهرة لعبد الفتاح القاضي[٤].

ولا ننسى شروح الشاطبية وهي كثيرة جداً مما لا يستغنى عنها:

فتح الوحيد للسخاوي[٥]، إبراز المعاني لأبي شامة[٦]، سراج القاري لابن القاصح[٧]، سراج القاري للضبَّاع[٨].

ولعل من أيسر المراجع في عصرنا البسط في القراءات العشر لسمر العشّا، وهو كتاب مرتب جامع جميل، يوصل إلى الغاية من أقرب سبيل.

---

(١) مطبوع متداول، بعناية الدكتور عبد المهيمن الطحان.

(٢) مطبوع على هامش سراج القارئ لابن القاصح ومطبوع استقلالاً، والصفاقصي هو: علي النوري بن محمد، أبو الحسن، فاضل مجاهد، من أهل سفاقس، من ولده ووفاته فيها، كان يبذل من ماله ما يجهز به الغزاة، وكانت داره مدرسة لطلاب العلم، توفي سنة: ١١١٨.

(٣) الدمياطي هو: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين، الشهير بالبناء، عالم بالقراءات، ولد ونشأ بدمياط، وتوفي بالمدينة حاجاً، ودفن في البقيع. من مؤلفاته: اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر. (الأعلام، ١/٢٤٠).
وكتابه مطبوع متداول وهو بحاجة إلى خدمة أحسن تيسير الانتفاع به.

(٤) عبد الفتاح القاضي: بن عبد الغني بن محمد القاضي، عالم بارز في القراءات وعلومها والعلوم الشرعية والعربية، من شيوخه محمد الخضر حسين ومحمود شلتوت، عين رئيساً لقسم القراءات بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. (هداية القارئ للمرصفي، ص ٦٦٧).
وكتابة البدور من أحسن المراجع للقراءات العشر الثابتة، وعليه اعتماد كثير من قراء مصر والشام وغيرهما غير أن النسخ المطبوعة وهي كثيرة جداً إلى وقتنا (بدايات سنة ١٤٢٨) تتوارث بعض الأخطاء المطبعية التي وصل عددها إلى نحو الخمسين مما قد يؤثر على عملية التلقي، انتبه إليها بعض المحققين وغفل عنها كثير من المقلدين.

(٥) السخاوي: هو علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري السخاوي الشافعي، أبو الحسن. عالم بالقراءات والأصول واللغة والتفسير سكن دمشق وتوفي فيها ودفن بقاسيون من أهم كتبه «جمال القراء وكمال الإقراء». ت: سنة ٦٤٣هـ. (غاية النهاية، ١/٥٦٨، بغية الوعاة، ص ٣٤٩).

(٦) أبو شامة: هو الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل بن ابراهيم، أبو القاسم المقدسي ثم الدمشقي، المعروف بأبي شامة. قرأ القراءات على السخاوي وروى الحروف على أبي القاسم بن عيسى، وسمع صحيح البخاري من داود بن ملاعب وأحمد بن عبد الله العطار، وسمع مسند الشافعي من الشيخ الموفق. ومؤلفاته كثيرة منها شرح الشاطبية، والمرشد الوجيز، وغيرهما. ت: ٦٦٥هـ (معرفة القراء الكبار، ٢/٥٣٧، غاية النهاية، ١/ ٣٦٥).

(٧) ابن القاصح: هو علي بن عثمان بن محمد بن أحمد، أبو البقاء ابن العذري، ويعرف بابن القاصح: علم بالقراءات، من أهل بغداد. له كتب، أهمها: «سراج القارئ المبتدي وتذكرة المقرئ المنتهي» وهو شرح على الشاطبية، و«تلخيص الفوائد» في شرح رائية الشاطبي المسماة «عقلية أتراب القصائد» في رسم المصحف. توفي عام ٨٠١هـ. (الجواهر المضيئة، ١/٣٦٦، الضوء اللامع، ٥/٢٦٠).

(٨) الضباع: هو علي بن محمد بن حسن بن ابراهيم، الملقب بالضباع، مصري علامة كبير وإما متقدم في علوم التجويد والقراءات والرسم وغيرها، ولي مشيخة الإقراء بمصر، وكان تقياً ورعاً زاهداً عابداً، له مصنفات كثيرة، ت: ١٣٧٦هـ.

كيف نتعامل مع القراءات:

بعد أن استقر أمرُ الأمة على قراءة القرآن بالقراءات العشر ورواياتها المشهورة، مما لا يسعُ المجالَ هنا لتفصيل القول فيه، وحسبُنا أن نذكرَ بأن الإجماع حاصلٌ على أنه لم يحفظ من القراءات المتواترة والثابتة إلا ما روى عن القرّاء العشرة[1] دون غيرهم، وأن ما زاد على ذلك شاذٌ لا يثبت به قرآنٌ.

بعد استقرار الأمّة على ذلك واجتماع الكلمة على هذه الهداية قد يحتار الإنسان في بعض ما يتعلق بها، وكيف يتعامل مع خلافاتها ولا محالة، سيحتاج إلى شيء من فقه التعامل مع القراءات وهو ما خصصنا له هذه الصفحات، مستعينين بالله، وسالكين منهجَ التبسيط وحسن العرض والله ولي التوفيق.

أولاً: وجوب قبول ما ثبت منها وحرمة إنكاره ورده وعدّه قرآناً نازلاً من السماء، لأنها نقلت إلينا بشكل قاطع عن الصادق المصدوق مبلّغاً إياها عن ربه عز وجل، فهي وحقيقة القرآن لا ينفكان عن بعضهما البعض، فلا قرآن إلا وهو يتلى على قراءة من القراءات الثابتة عن رسول الله ﷺ، ولا فرق بين قراءة وأخرى، فلا يحل إعمال إحداها وإهمال باقيها.

قرر هذا المعنى ابن الجزري رحمه الله حين قال: «وكل ما صحَّ عن النَّبيِّ ﷺ من ذلك فقد وجب قَبوله، ولم يسع أحد من الأمة ردّه، ولزم الإيمان به، وأن كله منزّلٌ من عند الله، إذ كل قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية، يجب الإيمانُ بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً ولا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى، ظناً أن ذلك تعارض»[2].

---

(١) وهم:
١ ــ ابن عامر: عبد الله اليحصبي الشامي تابعي جليل (ت ١١٨ هــ يوم عاشوراء).
٢ ــ ابن كثير: عبد الله المكي تابعي جليل ت ١٢٠هــ.
٣ ــ عاصم ابن أبي النجود الكوفي تابعي جليل ١٢٨ هــ.
٤ ــ أبو عمرو بن العلاء المازري البصربي ت ١٥٤ هــ.
٥ ــ حمزة بن حبيب الزيات الكوفي ت ١٥٦ هــ.
٦ ــ نافع بن عبد الرحمن المدني من اتباع التابعين ت ١٦٩ هــ.
٧ ــ الكسائي: أبو السن علي بن حمزة الأسدي الكوفي النحوي من أتباع التابعين ت ١٨٩هــ.
٨ ــ أبو جعفر: يزيد بن القعقاع المخزومي المدني تابعي جليل ت ١٣٠ هــ.
٩ ــ يعقوب بن إسحاق الحضرمي ولاء البصري ت ٢٠٥.
١٠ ــ خلف بن هشام البزار البغدادي (خلف العاشر) ت ٢٢٩ هــ.

(٢) النشر في القراءات العشر ٥١/١.

ثانياً: وجوب المحافظة عليها وتعليمها وجوباً كفائياً، لكي لا يضيعَ شيءٌ من كلام الله الذي أنزله لهداية البشرية، وذلك لا يتم إلا بالمحافظة على سنة الإقراء والأخذ عن الشيوخ المتصل سندُهم بالعدول إلى رسول الله ﷺ، وكذلك لضمان بقاء تواتر ما وصلنا بالتواتر من كيفيات وقراءات وإن قل من يقرأ بها الآن كبعض الإمالات والإدغامات ونحو ذلك.

قرّر بعض ما ذكرتُه الإمام البغوي[(١)] في أو تفسيره المشهور فقال: «ثم إن الناس كما أنهم متعبدون باتباع أحكام القرآن وحفظ حدوده، فهم متعبدون بتلاوته وحفظ حروفه على سنن خط المصحف الإمام الذي اتفقت الصحابة عليه، وأن لا يجاوزوا فيما يوافق الخط عما قرأ به القراء المعروفون، الذين خلفوا الصحابة والتابعين، واتفقت الأمة على اختيارهم»[(٢)].

ثالثاً: ضرورة التمييز بين القراءات الثابتة وغيرها من القراءات الشاذة والضعيفة والموضوعة.

وهو أمرٌ سهلٌ علينا الآن، بعد أن بذل سلفُنا المُهجَ، وذاقوا الأمَرّين، حتى حفظوا لنا المحفوظ وميّزوه عن غيره، وفرغوا من ذلك من زمن بعيد، واستقرت الأمةُ على قراءات عشرة برواياتها العشرين، لم يخرج شيءٌ من القرآن المتواتر بقراءاته عنها، وهذا التمييز ضروري جداً، لأن القراءات الثابتة لها حكم القرآن، أما غيرها فلا، وشتان بين كلام الله وما لم يثبت أنه كلام الله، وقصارى ما يستفاد من القراءات الخارجة عن العشر إذا لم تكن ضعيفة أو موضوعة أن يستفادَ منها في اللغة والإعراب وفي التفسير والاستنباط، وهذا أمر مبسوط في مبحث القراءات الشاذة في كتب القراءات خاصة وعلوم القرآن عامة[(٣)] وأطروحات خاصة بها.

رابعاً: ضرورة التفريق بين مصطلح القراءات السبع، والأحرف السبعة، لأن الخلط بينهما جهالة وقع فيها بعض العوام من قديم الزمان، ونبه عليها كثير من العلماء الأعلام.

فالأحرف هي الأوجه أو اللغات التي نزل عليها القرآن تيسيراً على الأمة ومراعاة لسنّة التدرج مع أصحاب اللغات العربية وتنوعها حتى تراض ألسنتهم ويتعودوا شيئاً فشيئاً على أفصح اللغات وهي لغة قريش، لغة رسول الله ﷺ، ولحكم أخرى معلومة وميسورة لمن أرادها.

---

(١) *البغوي: هو الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء أو ابن الفراء، أو محمد ويلقب بمحيي السنة، البغوي، فقيه، محدث، مفسر، من مؤلفاته: «شرح السنة» «مصابيح السنة» «لباب التأويل في معالم التنزيل». ت: ٥١٠هـ.*

(٢) *تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل) ١/٥، وانظر: النشر لابن الجزري ١/٣٨.*

(٣) *انظر: مبحث أثر الاختلاف في الاحتجاج بالقراءة الشاذة في اختلاف الفقهاء في كتاب شيخنا (أثر الخلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء) ص ٣٩٢ وما بعدها.*
ومبحث: (القراءة الشاذة وحكم العمل بها) في كتابي (القراءات القرآنية) ص ٢٠١ وما بعدها.

أما القراءات السبع: فهي اختيارات سبعة قراء اجتمعت الأمة على اختياراتهم وذكرهم ــ أولاً ــ ابن مجاهد في كتابه السبعة في القرن الرابع الهجري.

وهي بمجموعها جزءٌ مما حفظه الله من هذه الأحرف ولم ينسخها، أو من حرف واحد على رأي آخر مرجوح، فلا يصح بحال أن يقال بالترادف بينهما، بل الصواب الذي لا يصح سواه أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فالأحرف أعمُّ من كل وجه، والقراءاتُ أخص من كلِّ وجه.

ومن أقوال أهل العلم في ذلك كلام أبي شامة المقدسي، حيث قال: «ظنَّ قومٌ أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل»[1].

خامساً: الانتباه إلى أن نسبة القراءة إلى القارئ لا تعني أنه ابتدعها وأنها منه صدرت كما زعم ذلك بعض المنحرفين أو بعض المخطئين، وإنما قُصارى ما تعنيه هذه النسبةُ أنها اختياره من مجموع ما رواه وتلقاه، فلزمه وقرأ به وأقرأ الناس به حتى عُرف به أو اشتهر به فنسب غليه لا أكثر من ذلك ولا أقل.

وقد تواردت عباراتُ أهل العلم لتقرير هذا المعنى وإزالة هذا الإيهام، فمنهم ابن الجزري حين قال: «ونعتقد أن معنى إضافة كل حرف من حروف الاختلاف إلى من أضيفت إليه من الصحابة وغيرهم إنما هو من حيث إنه كان أضبط له، وأكثر قراءة وإقراءً له، وملازمة له، وميلاً إليه، لا غير ذلك، وكذلك إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بها: أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حسبما قرأ به، فآثره على غيره، ودوام عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقصد فيه، وأُخذ عنه، فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد».

سادساً: اعتقاد أن القراءات الثابتة منسجمة كل الانسجام وأن الخلاف بينهما خلاف تنوع لا خلاف تضاد، فما من قراءة إلا ولها فائدةٌ قد لا تكون في غيرها، لذلك نقطع بانتفاء خلاف التضاد بين القراءات الثابتة، فليس في بعضها تحليل لما تحرمه الخرى ولا نفيُ لما تثبته الأخرى، وإنما فيها بعضها زيادة فائدة أو بيان لإجمال أو تقييد لمطلق أو تخصيص لعام كما سبق بيانه، وقد قرّر هذا المعنى بوضوح الصحابيُّ الجليل عبدا لله بن مسعود رضي الله عنه حين قال: «لا تختلفوا في

(١) انظر: مناهل العرفان لعبد العظيم الزرقاني ١/٢٣٩، والنشر في القراءات العشر ١/٤٦، ٤٧، والأحرف السبعة للدكتور ضياء الدين عتر ص ٣٤٩.

القرآن ولا تنازعوا فيه، فإنه لا يختلف ولا يتساقط وأمر الله فيها أحد، ولو كان من الحرفين حرف يأمر بشيء ينهى عنه الآخر، كان ذلك الاختلاف، ولكنه جامع ذلك كله..، ومن قرأ على قراءة لا يدعها رغبة عنها، فإنه من كفر بحرف كفر به كله»[١].

ذكر هذا الأثرَ ابنُ الجزري وعلّق عليه بقوله: «وإلى ذلك أشار النبيُّ ﷺ حيث قال لأحد المختلفين: (أحسنت)، وفي الحديث الآخر: (أصبت)، وفي الآخر: (هكذا أنزلت)، فصوّب النبي ﷺ قراءةَ كل من المختلفين، وقطع بأنها كذلك أنزلت من عند الله»[٢].

سابعاً: عدم اتخاذها ذريعةً أو أداة للمراء والجدال في القرآن، وقد تقرّر بوضوح أنها كلّها[٣] من عند الله، وقد قال سبحانه في القرآن: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ [النساء: ٨٢].

ولأنَّ الأمرَ كذلك، فالقطع حاصلٌ بأن الحروف والقراءاتِ لا تتعارض، وإنما تتنوَّعُ لحِكَم عديدة ستأتي الإشارةُ إلى بعضها.

وبناء على هذا القطع فُهِم المرادُ من كلام رسول الله ﷺ: (المراءُ في القرآن كفر)[٤] وغيره مما حام حول هذا المعنى مثل حديث: (فإنّ من كان قبلكم اختلفوا فأهلكهم)[٥] الذي قاله رسول الله ﷺ تعقيباً على تصويبه اختلاف القراء.

ثامناً: عدم تصور أن اختلاف القراء كاختلاف الفقهاء، فقد يسبق إلى الذهن بحكم شيوع الكلام على الخلاف بين الفقهاء وأسبابه، وكيفية التعامل معه أن الخلاف بين القراء كالخلاف بين الفقهاء، وبين الخلافين بونٌ شاسع، والانتباه إلى الفرق بينهما أمر نافع.

فقد قرر أهل العلم أن اختلاف القراء كله حقٌّ وصواب، نزل من عند الله لا شك فيه، واختلاف الفقهاء اختلافٌ اجتهاديٌّ، والحق في نفس الأمر واحد، فكل مذهب بالنسبة إلى الآخر صواب يحتمل الخطأ، وكل قراءة بالنسبة إلى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر»[٦].

---

(١) *الأثر في المعجم الكبير للطبراني (ج١٠ ص٩٧)، بنحو هذه الألفاظ وهو هنا (كما في النشر لابن الجزري ١/١٥) مختصر، وفيه عبارة (فمن قرأ على قراءتي) بدل (قراءة) وهو خلاف مهم؛ لما فيه من تخصيص يحتاج إلى تأمل.*

(٢) *النشر ١/٥١.*

(٣) *الكلام هنا عن القراءات الثابتة المجمع عليها كما هو معلوم.*

(٤) *مسند الإمام أحمد ٤/١٦٩، تفسير الطبري ١/٢١.*

(٥) *البخاري: فضائل القرآن، باب اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم رقم ٤٧٧٥.*

(٦) *النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/٥٢.*

فخلاف القراء خلاف في الاختيار أما الفقهاء فخلافهم في الاجتهاد والاستنباط، وخلاف القراء في أداء الكلمات القرآنية، أما الفقهاء فخلافهم في الأحكام الشرعية العملية.

وبإجمال يمكن القولُ: شتان بين خلافين أحدهما خلاف تنوُّع (وهو خلاف القراء)، والآخر خلافُ تضادٍّ (وهو خلاف الفقهاء)(١).

تاسعاً: القراءة بها جميعاً إن أمكن، لأنّ الكلّ قرآن، وهي بمجموعها ما أراد الله حفظه من كيفيات لأداء كلامه، فالاقتصار على بعض دون بعض مع القدرة حرمان من بعض ما أنزل الله، وفي استيفاء جميعها استيفاءُ لجميع ما أنزل الله، وهذا طبعاً على سبيل الاستحباب والأفضلية، وإلا فإنّ كلّها شافٍ كافٍ(٢) فإذا قرأ الإنسان ببعضها دون سائرها فلا إثم عليها ولا حرج بل هو مثاب مأجور؛ وإنما المقصود أن من استوفى الجميع أتى بالكمال والأفضل وأجره لا محالة سيكون أكثر.

ذكر هذا المعنى الزركشي في البرهان حين قال: «يستحقُّ استيفاءُ كلِّ حرف أثبته قارئ، قال الحيمي (الحليمي)(٣)» كما في الإتقان)(٤) هذا ليكونَ قد أتى على جميع ما هو قرآنٌ، فتكون ختمة أصح من ختمة إذا ترخَّص بحذف حرف أو كلمة قرئ بهما.

ألا ترى أن صلاة كل من استوفى كل فعل امتنع عنه كانت صلاتُه أجمع من صلاة من ترخص فحذف منها ما لا يضر حذفه(٥).

عاشراً: الاحتياط عند تلاوة القرآن بالأخذ باليقين أو ما يترجح صوابه من أوجه القراءات المروية، عند النسيان أو الشك.

بيَّن ذلك ابن مجاهد(١) في ما ذكره السيوطي في الإتقان من قوله: وهو «إذا شك القارئ في حرف هل هو بالتاء أو بالياء(٢)»؟ فليقرأه بالياء، فإن القرآن مذكر(٣)، وإن شك في حرف هل هو

---

(١) لا شكّ أن خلاف الفقهاء في حقهم خلاف تضاد، فالحق واحد والكل مأجور بأجر أو بأجرين كما هو معلوم أما حق المقلد الذي يستوي في حقه أهل الاجتهاد فيمكنه أن يقال بأنه خلاف تنوع. والله أعلم.

(٢) ورد هذا المعنى في حديث رواه الطبراني ولفظه: (أنزل القرآنُ على سبعة أحرف كلها كاف شاف). (أنظر: مجمع الزوائد ٧/١٥٤).

(٣) هو: أبو عبد الله، الحسين بنُ الحسن بن محمد بن حليم النجاري، الفقيه الشافعي، القاضي العلامة، رئيس المحدّثين والمتكلمين ببلاد ما وراء النهر، كان متفنّناً، سيال الذهن، مناظراً طويل الباع في الأدب والبيان، له مصنّفات نفيسة، منها المنهاج ت ٤٠٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/٢٣٢، الإنساب للسمعاني ٢/٢٥٠.

(٤) الإتقان للسيوطي ١/١١٠.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن ١/٤٧٠.
وليلاحظ على هذا النقل ما يلي:
١ ــ أن السيوطي نقله في الإتقان مختصراً ومصدراً بقوله: يسن بدل يستحبُ، ومنسوباً إلى الحليمي، ولعلّ ذلك هو الصواب، لأننا لم نجد من يُلقّبُ بالحيمي قبل الزركشي، ولذلك ترجمنا للحليمي.
٢ ــ أن الزركشي قد ينقل كلام غيره ويتمّمه دون تنبيه، فيختلط كلامه مع كلام من ينقلُ عنه، فليعلم ذلك.
٣ ــ عبارة: (ختمة أوفى من ختمة) أفضل من عبارة (أصح)، لأنه لا يصحُّ أن يقال بالأصحيّة هنا كما لا يخفى.

مهموز أو غير مهموز[٤] فليترك الهمز، وإن شك في حرف هل يكون موصولاً أو مقطوعاً فليقرأ بالوصل[٥]، وإن شك في حرف هل هو ممدود أو مقصور، فليقرأ بالقصر[٦]، وإن شك في حرف هل هو مفتوح أو مكسور[٧] فليقرأ بالفتح، لأن الأول غير لحن في موضع، والثاني لحنٌ في بعض المواضع[٨].

حادي عشر: اعتقاد أن لتنوع القراءات فوائدَ عديدة لولاها لحرمت الأمة منها[٩].

من ذلك:

١ ــ التسهيل والتخفيف على الأمة، فإن لكل قوم لغة ولهجة يصعب عليهم التنحي عنها، وتعدد القراءات يمكنهم من اختيار ما يوافقهم.

٢ ــ إن في تعددها كمالَ الإعجاز مع جمال الإيجاز، وذلك أن القراءتين في الآية الواحدة بمنزلة الآيتين، وذلك يغني عن التكرار والتطويل.

٣ ــ إن تعددها ييسِّرُ حفظ القرآن بجميع حروفه وقراءاته، فآية واحدة تحفظ مع ضبط قراءتها أيسر بكثير من حفظ مجموعة آيات.

٤ ــ إن تعددها حَفِظ للأمة لغتها ولهجات قبائلها بشكل ضمن معه عدم ضياع هذه اللغة التي تشرفت بجعل الله إياها وعاءً لكلامه العظيم.

٥ ــ أنها كانت سبباً في جمع الأمة على لسان واحد، وذلك من أعظم عوامل الوحدة بين الأمم، ولا شك أن عزَّ الأمم مرهونٌ بتوحد أفرادها وجماعاتها على كلمة سواء.

(١) هو أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي، الحافظ البغدادي، شيخ صنعة القراءات، وأول من سبَّع السبعة (أي: شهَّر القراء السبعة، وذكر قراءاتهم في كتابه السبعة)، قرأ على ابن عبدوس، وقيل: المكي، وغيرهما، توفي سنة ٣٢٤ هـ.

(٢) مثل «تعلمون» و«يعلمون».

(٣) راجع بيان المراد بهذا الكلام وما اعترض به عليه، وما حمله عليه ثعلب وغيره في الإتقان للسيوطي ١/١٠٨، ١٠٩.

(٤) مثل «المأوى» و«الماوى».

(٥) مثل «أن لا» و«ألا».

(٦) مثل المد المنفصل روى عن القراء القصر والتوسط والطول، وفريق القصر وفريق التوسط، وكذا مد البدل روي عن ورش التوسط والطول، وكذا القصر كما عند سائر القراء.

(٧) يراد بالكسر هنا: الإمالة، وهي عند القرّاء نوعان: كبرى وصغرى.

(٨) لأن بعض القرّاء لم ترو عنهم الإمالةُ في القرآن كله، فترك الإمالة يُقطع بأنه مقروء به أما الإمالة فلا يقطع بها إلا عند من رويت عنه.

(٩) انظر: بعض هذه الفوائد وغيرها في:

١ ــ النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/٥٢ ــ ٣٥.

٢ ــ القراءات وأثرها في علوم العربية لمحمد سالم محيسن ١/٣٧ ــ ٣٩.

٣ ــ مناهل العرفان للزرقاني ١/١٩٠.

٤ ــ القراءات (أحكامها ومصادرها) لشعبان محمد إسماعيل ص ٤٦.

٥ ــ القراءات القرآنية لعبد الحليم قابة ص ٦٧ وما بعدها.

٦ ـ أن تنوعها مرجع لا يستغني عنه المفسر إذا أراد تفسير القرآن، لأن أول ما يُفسر به القرآن نفسه لأنه كلام منزل وهو أدرى بما يريد.

ولا يستغني عنه النحوي واللغوي، لأن القرآن أوثقُ مصادر اللغة وأصحها وأفضلها وأولاها، فهو كلام خالق اللغات وهادي البشرية إليها، وهو الذي قيل فيه عنه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥].

ولا يستغني عنه الفقيه إذا ما أراد استنباط الأحكام لأن القرآن بقراءاته هو المرجع الأساس لذلك وما بعده كله بيان له وفرع عنه.

وبالجملة لا يستغنى عنها أي باحث عن الحقيقة وأي باحث عن العلم الصحيح لأن القرآن الكريم بقراءاته الثابتة هو المصدر الموثوق الذي اجتمعت عليه كلمة المسلمين باختلاف مشاربهم، وهو في الوقت نفسه الكتاب الوحيد في التاريخ الذي ثبت كونه كلام الله المحفوظ من أي تبديل أو تغيير وحجته قائمة على كل باحث على الحقيقة إلى قيام الساعة.

ثاني عشر: التزام أحكام التعامل مع القرآن معها سواء بسواء، فلا يجوز أن يقرأ الإنسان شيئاً من القراءات الثابتة وهو جنب حتى يغتسل إلا ما استثني كحالتي الاستشهاد والتعوذ ونحوها مما يفصل من مظانّه من كتب الفقهاء.

ولا يجوز أن يُمَسَّ شيءٌ من القرآن وقراءاته إذا كان مكتوباً استقلالاً إلا بحائل عند بعض الفقهاء ومطلقاً عند جمهورهم[1] لأنّ القرآن لا يمسه إلا طاهر[2].

ولا يجوز أن تترجم على أنها قرآن بلغة أخرى لأن القرآن لم ينزل إلا بلسانٍ عربيّ مبين، وإنما يجوز ترجمتها على أنها ترجمة لمعاني القرآن كي لا نقوّل الله ما لم يقل[3].

وهكذا سائر ما ذكره العلماء من أحكام تتعلق بفقه التعامل مع القرآن تشمل القراءات لعدم الانفكاك والله أعلم.

ثالث عشر: الاستفادة منها من تخصصات عدة[4] بشكل عام، وفي علم الألسنية بشكل خاص، فعلم القراءات مبناه على النطق والأداء، ولن يلج حماه إلا من مرَّ بعلم التجويد مركزاً على مخارج

(١) انظر: في ذلك مثلاً: بداية المجتهد لابن رشد ٤٣/١، بدائع الصنائع للكاساني ٣٤/١، المجموع للنووي ١٥٥/٢، المنتقى شرح الموطا للباجي ٣٤٥/١، مواهب الجليل للحطاب ٣١٧/١، المغني لابن قدامة ١٣٤/١.

(٢) موطأ الإمام مالك: باب: الأمر بالوضوء لمن مسَّ القرآن ١٩٩/١.

(٣) راجع إن شئت (المتحف في أحكام المصحف) للدكتور صالح بن محمد الرشيد، (فيض الرحمن في الأحكام الفقهية الخاصة بالقرآن) للدكتور أحمد ملحم، (التباين في أدب حملة القرآن) للنووي.

(٤) أشرنا إلى بعض فوائد القراءات سابقاً، ومما لم نذكره ما أشار إليه أحمد البيلي في أطروحته عن القراءات، من إمكانية الاستفادة منها في علم التاريخ، ومثل ذلك بأمثلة من القراءات الشاذة. انظر: كتابه: الاختلاف بين القراءات ص ٩٨ و٣٠٤.

الحروف وصفاتها، والمدود ومقاديرها، والتفخيم ودرجاته، والفتح والإمالة ومراتبها، وكل ذلك من أهم ما يعنى به علم اللسانيات[(١)]، فالعلمان متداخلان، وكلاهما خادم للآخر لو كان الناس يعقلون.

رابع عشر: عدم التفضيل بينها بشكل يؤدي إلى إسقاط بعضها وهذا قيد لا بد منه خروجاً من خلاف من خالف في ذلك وأجاز التفضيل بين القراءات لأن كل من قال بذلك لا أظنه يجيز إسقاط المفضول وإهداره وهو يؤمن أنه كلام الله.

ولمزيد من البيان أقول:

هذه مسألة من مسائل الخلاف، اختلف العلماء فيها على رأيين:

الأول: جواز ذلك وهو رأي أبي العباس الطنافسي البغدادي[(٢)] ومكي ابن أبي طالب القيسي[(٣)] وابن جرير الطبري[(٤)] والإمام الغزالي[(٥)] وأبي بكر بن العربي[(٦)].

ويروى عن الإمام أحمد[(٧)] ما يدل على أنه لا يمنعه، وهو مسلك أغلب النحويين المشهورين الذين نقل عنهم كلام في القراءات والطعن على أصحابها[(٨)] ونقتصر على نزر مما نقل عن بعضهم خشية الإطالة.

ـ أما الطنافسي فقد روي عنه قوله: (من أراد أحسن القراءات، فعليه بقراءة أبي عمرو، ومن أراد الأصل، فعليه بقراءة ابن كثير، ومن أراد أفصح القراءات، فعليه بقراءة عاصم، ومن أراد أغرب القراءات، فعليه بقراءة ابن عامر، ومن أراد الأثر فعليه بقراءة حمزة، ومن أراد أظرف القراءات فعليه بقراءة الكسائي، ومن أراد السنّة فعليه بقراءة نافع)[(٩)].

---

(١) انظر: مدخل إلى الألسنية، ليوسف غازي، ص ١٢١ وما بعدها.

(٢) الطنافسي: أحمد بن عبد الله، أبو العباس، قرأ على أصحاب أبي أيوب الخياط، صاحب اليزيدي، وقرأ عليه عبد الله أبو أحمد السامري، نزيل مصر، مقرئ لغوي، [ينظر: غاية النهاية ١/ ٣٣٠، ١/ ١٨٤].

(٣) مكي بن أبي طالب القيسي: أبو محمد، ولد في القيروان وحفظ القرآن فيها، كان من مشايخه ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن القابسي المحدث، كان من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، وكان أديباً ونحوياً فقيهاً متفنناً واشتهر بكثرة التأليف في التفسير وعلوم القرآن والعربية. ت: ٣٢٧. (إنباء الرواة، ٣ /٣١٨، نزهة الألباب، ٣٤٧).

(٤) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: هو محمد بن جرير بن يزيد بن خالد، أبو جعفر الطبري، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والقراءات والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك، له مؤلفات، منها تفسيره "جامع البيان عن تأويل آي القرآن" وتاريخه "أخبار الرسل والملوك" ت: ٣١٠هـ، (معجم الأدباء، ٦ /٤٢٤، وفيات الأعيان، ١ /٥٧٧).

(٥) الغزالي: محمد بن محمد بن الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، له نحو مائتي مصنَّف، من كتبه: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، المستصفى في علم الأصول، توفي ٥٠٥هـ. (طبقات الشافعية، ٤ /١٠١، شذرات الذهب، ٤ /١٠).

(٦) ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد العربي المعافري الإشبيلي، من شيوخه: المازري، وأبو بكر الطرطوشي، وصحب أبا حامد الغزالي. له تآليف كثيرة ومفيدة منها: أحكام القرآن، والعواصم من القواصم، والقبس شرح الموطأ، وعارضة الأحوذي، والناسخ والمنسوخ، توفي سنة ٥٤٣هـ.

(٧) أحمد بن حنبل: أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة من مصنفاته: "المسند" "الزاهد". توفي سنة ٢٤١هـ.

(٨) استوعب آراءهم وحججهم في ذلك عبد الخالق عظيمة في مقدمة كتابه النفيس (دراسات لأسلوب القرآن الكريم) واستوفى الكلام عن هذه القراءات التي أنكروها على القراء وذكر شواهدها فراجعه لزاماً.

(٩) انظر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري.

ـ أما الطبري فكتابه مليء بعبارة: «أولى القراءتين بالصواب...». وعبارة «أعجب القراءتين إلي....»[(١)].

ـ أما الإمام أحمد فقد روى عنه صالح ابنه أنه سأله: أي القراءتين أحب إليك؟ فقال: «قراءة نافع قال: فإن لم توجد، قال قراءة عاصم»[(٢)].

الثاني: المنع من ذلك:

وهو قول أبي عمرو الزاهد وأبي جعفر النحاس[(٣)] وابن حبان[(٤)] وابن العباس أحمد بن يحيى ثعلب[(٥)]. ونقل الزركشي أن ممن قال بذلك أبا الحسن الأشعري[(٦)] والقاضي أبا بكر[(٧)] وأبا حاتم وابن حبان وغيرهم، وهو مذهب أبي حيان الذي ناضل عنه مراراً[(٨)].

ـ أما أبو عمرو الزاهد فقد قال في كتاب اليواقيت: «إذا اختلف الإعرابانِ في القراءات لم أفضّل إعراباً على إعراب فإذا خرجتُ إلى كلام الناس فضلت الأقوى»[(٩)].

وترتيب من لفظ ثعلب كما سيأتي:

ـ وأما النحاس فقد قال: «والسلامة عند أهل الدين إن صحت القراءاتان عن الجماعة أن لا يقال إحداهما أجود، لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم مَن قال بذلك، وكان رؤساء الصحابة رحمهم الله ينكرون مثل هذا»[(١٠)].

---

(١) انظر: مثلاً كلامه على الآية: (٦) من سورة المائدة، والآية: (١٠٩) من سورة التوبة، والآية: (٢٨) من سورة هود، والآية: (١٠٢) من سورة الصافات.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة لسراج الدين عمر بن قاسم الأنصاري، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) النحاس: أحمد بن محمد إسماعيل بن يونس أبو جعفر المرادي المصري النحوي، المعروف بالنحاس، اللغوي المفسر الأديب، له مصنفات كثيرة في التفسير وغيره، وقد سمع الحديث ولقي أصحاب المبرد، وكانت وفاته في ذي الحجة من سنة: ٣٨٣. [البداية والنهاية: ٢٥١/١١].

(٤) ابن حبان البستي: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، أبو حاتم البستي ويقال له ابن حبان، مؤرخ، علامة، جغرافي، محدث. من كتبه: «المسند الصحيح» توفي ٣٥٤هـ.

(٥) ثعلب: هو أحمد بن يحيى بن زيد بن يسار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة، كان راوية للشعر، محدثاً، مشهوراً بالحفظ وحدة اللهجة، ثقة حجة، ولد ببغداد ومات فيها عام ٢٩١هـ. وسبب وفاته أنه أصيب في أواخر أيامه بصمم فصدمته فرس فسقط في هوة، فتوفي على الأثر. من كتبه: الفصيح، مجالس ثعلب، ومعاني القرآن، وإعراب القرآن، وغير ذلك.

(٦) الأشعري: أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذابُّ عن الدين، والمصحّح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل: سنة سبعين، أخذ علم الكلام أولاً عن أبي علي الجبّائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، وشرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم، دخل بغداد وأخذ عن زكريا الساجي وغيره، وهو بصري، سكن بغداد إلى أن توفي سنة: ٣٢٤. [طبقات الشافعية: ١١/١، البداية والنهاية ٢١٢/١١].

(٧) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري صاحب التصانيف في علم الكلام ونصرة أهل السنة والراد على الروافض والمعتزلة وغيرهم من الطوائف المبتدعة، سكن بغداد ونشأ فيها وتوفي فيها عام ٤٠٣هـ.

(٨) أبو حيّان: هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان الغرناطي، الأندلسي، النحوي، المشهور بأبي حيان، شيخ زمانه، ولد سنة: ٦٨٠هـ، وسمع عليه الجم الغفير، له تصانيف كثيرة منها: البحر المحيط (في التفسير)، وشرح التسهيل، ومختصر المنهاج، وغير ذلك، توفي سنة: ٧٤٥هـ [انظر: الطبقات ٢٧٦/٩].

(٩) انظر: مقدمة تحقيق البدور الزاهرة لابن قاسم ص ٢٢.

(١٠) إعراب القرآن ٦٢/٥.

ـ أما الزركشي فقد قال عمن سماهم بأنهم «ذهبوا إلى أنه لا فضل لبعض على بعض، لأن الكل كلام الله، وكذلك أسماؤه تعالى، لا تفاضل بينهما وقال بأن معنى ذلك رُوي عن مالك، وقال بأنهم احتجوا بأن الأفضل يُشعر بنقص المفضول، وكلام الله حقيقة واحدة لا نقص فيها»[1].

ـ أما أبو حيان فقد قال في بحره المحيط: «وقد تقدم لنا غير مرة أنا لا نرجّح بين القراءتين المتواترتين، ثم نقل عن ثعلب قوله: إذا اختُلف في القرآن عن السبعة لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن، فإذا خرجت إلى الكلام كلام الناس، فضلت الأقوى».

ثم قال: «ونعم السلف لنا أحمد بن يحيى، كان عالماً بالنحو واللغة متديناً ثقة»[2].

والذي ينبغي المصير إليه أن يقال بالتفصيل التالي:

إذا كان التفضيل بين القراءات الثابتة مؤدياً إلى تضعيف إحداها، أو مسقطاً لها، أو طاعناً فيها، فلا ينبغي أن يُختلف في منعه وأدلته واضحة.

ومن رُوِيَ عنهم خلافُ ذلك فهم أحد صنفين اثنين.

إما ماكرون كائدون كبعض المستشرقين الذين عرفوا بذلك[3].

وإما مخطئون مجانبون للصواب، كبعض المفسِّرين وبعض النحويِّين[4].

وهؤلاء منهم معذور، ومنهم من ليس كذلك، وليس الموضع موضع التفصيل في ذلك فنستغني بالإحالة عن الإطالة[5].

أما إذا كان التفضيل غير مفض لما ذكرنا، فالمسألة مختلف فيها على قولين، وبكلٍّ قال جهابذةٌ وعدول، ولكلٍّ وِجهةٌ هو مولِّيها، ومع ذلك لا ينبغي أن يختلف في أن السلامة في اجتناب ذلك، على منهج الإسلام المنجي المؤصَّل بقوله ﷺ (ومن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه)[6] وبقوله ﷺ: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)[7].

ونختم هذا التفصيل بكلام فيه تحقيقٌ ومزيد تنبيه للدكتور أحمد سعيد محمد في أطروحته النفيسة عن التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية:

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/٤٣٨.
(٢) البحر المحيط ج٤/٨٧.
(٣) مثل جولد زيهر، وآرثر جفري، وغيرهما.
(٤) مثل أبي جعفر الطبري، والزمخشري، والفرّاء، والأخفش، وغيرهم.
(٥) انظر: مقدمة عبد الخالق عظيمة، لكتابه (دراسات لأسلوب القرآن الكريم)، وكتاب (مزاعم حول القراءات) لمحمد الصادق عرجسون، و(القراءات في نظر المستشرقين والملحدين) لعبد الفتاح القاضي.
(٦) أخرجه مسلم، باب: الحلال وترك الشبهات رقم: (٢٩٩٦).
(٧) أخرجه الترمذي في سننه رقم (٢٤٤٢).

قال: «بيد أنها ها هنا أمراً ينبغي التنبيه إليه، إذ طالما ندّ عن مسلك الموجهين في هذا المجال، القول بأبلغية قراءة على أخرى، أو الترجيح بينها بما يوهم في بادئ النظر بتدافع القراءات في المعنى، أو إسقاط الأخذ ببعضها، ولم يكد يسلم من ذلك إلا قليل منهم، وذلك المسلك وإن كان يجوز على تسمُّح فيما بين القراءات الشواذ، لكونها ـ كما يقولون ـ أقوى في الصناعة من جهة أقيستهم في العربية، وأقل تحرُّجاً من جهة ذوقهم في النظر إلى معانيها، فهو غير مرضيٍّ فيما بين القراءات المتواترة»[١].

خامس عشر: التزام نهج الاعتدال والاستقامة والرشد الذي عليه المهتدون، أثناء تعلّم القراءات أو تعليمها.

فقد شهدنا ساحة القراء والمقرئين تعاني من إفراط وتفريط.

ـ إما إفراط في التشدد ولزوم ما لا يلزم، وإلزام الطلاب بما لم يلزمهم به شرعٌ ولا عقل، من نحو إيقاف إجازة الخاتمين على بلوغ النهاية في الإتقان التي لم يصلها فيما نتصور إلا رسول الله ﷺ ثم بعض صحابته كالذين أمر بالأخذ عنهم[٢] ثم كبار القراء في الأولين والآخرين، وكذا نحو إلزام الجميع بحفظ المتون على سبيل الوجوب رغم أهمّيّتها[٣] مع كونه مستحضراً أحسن من عشرات من حفاظها ونحو ذلك.

وهنا صورٌ أخرى لا تخفى على اللبيب ولا يحتاج فيها النبيه إلى تنبيه.

ـ وإمّا تفريط وتساهل يتجاوز حدَّ التيسير الذي هو نهج المصطفى ﷺ[٤] والمهتدين من بعده، إلى حدِّ الانحلال وترك ما لا يجوزُ تركُهُ، والتسامح فيما لا يُتسامح فيه.

وكلا طرفي قصد الأمور ذميمٌ، فلنحرص جميعاً على فتح أبواب تعليم القرآن بقراءاته على مصراعيها أمام طالبيها وتيسير أمر الختم لمن طلبه على رواية أو طريق ولو بوجه واحد أو على أكثر من ذلك، على أن يُنصَّ بشكل واضح على ذلك في الإجازة، وإني أرى عدمَ جواز حرمان من كان راغباً في قراءة ولو على وجهٍ واحد من جمهور الطرق والروايات المرويَّة بحجّة أنه لم يحفظ الجزرية ونحوها من شروط تعليمية لا يجوز بحال جعلُها شروطاً شرعية ملزمة لكل أحد.

(١) *التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية* ص ٣٠.

(٢) ورد في حديث: (خذوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبيّ بن كعب) [البخاري، فضائل الصحابة، باب: مناقب سالم (٣٥٤٨)].

(٣) لا ينبغي أن يفهم من كلامي دعوة للزهد في حفظ المهم منها في كل تخصّص كالجزرية في التجويد، والشاطبية في القراءات السبع، والدرة في الثلاث، والطيبة في العشر الكبرى، والدرر اللوامع في قراء نافع، وغير ذلك كثير؛ فإن من حفظ حجّةٌ على مَن لم يحفظ.

(٤) فقد ثبت عنه ﷺ أنه: «ما خيّر بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً». أخرجه البخاري (٥٦٦١)، ومسلم (٤٢٩٤).

ومن قديم الزمان عرف الناس أنواعاً من الإجازات، والتفاوتُ بينها واضح، وحصرُها في نوع واحد خطأ علمي، وصدّ للناس عن السير في طريق القرآن وتعلمه وتعليمه.

ومن قديم الزمان ـ أيضاً ـ قيل بأن الحق ضاع بين مُفْرط ومُفَرّط، وبين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، والله يعصمُنا جميعاً، ويهدينا سواء السبيل.

خاتمة:

هذا ما يسّره الله الآن من أحكام وتوجيهات تضبط لنا معالم طريق الهداية فيما يتعلق بالقراءات القرآنية، وهو كما لا يخفى على أهل الاختصاص غيضٌ من فيض مما ذكره أهلُ هذا الشأن وأصحاب الدراية فيه، وما زال المجالُ واسعاً أمام الباحثين لسبر أغوار هذا البحر الذي ينتظر غوّاصين مَهَرَةً، يُحْكِمون الآلة، ويجيدون التهيؤ، ثم يخوضون هذا الغمار، مستعينين بالله ليساهموا في السير في مسار شرف خدمة القرآن الكريم وعلومه في الآخرين، كما حاز ذاك الشرف كثيرون من أفاضل أسلافنا المتقدمين. وهو ـ وكما أتصور، ـ أيضاً ـ خطوةٌ أخرى في طريق الدعوة إلى الخير بتحفيز الهِمَم، والتنبيه على بعض خبايا الزوايا عساها تجد مَن يبذل لها جُهداً أكبر، ووقتاً أطول، وتحقيقاً أفضل، فيفيد البشرية بهذا الخير الدفين، ويدفعهم إلى مزيدٍ من العناية بالقرآن الكريم عنوانِ الهداية، ومصدرِ الدراية، ومنتهى الغاية.

وعسانا ـ حينئذ ـ أن نشاركَهُ أجر ما وفِّقَ إليه، لأنَّ الدالّ على الخير كفاعله، كما أخبر سيِّدُ القارئين والمقرئين وسيِّد الخلق أجمعين. والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع:

ـ الإبانة عن معاني القراءات، مكي بن أبي طالب القيسي، ت: محي الدين رمضان، ط١: دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت: ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

ـ الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ط: المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان ١٩٧٣م.

ـ أثر الخلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى الخن، ط٥ مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

ـ الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها، د. حسن ضياء الدين عتر، ط١: دار البشائر، بيروت، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م.

ـ إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس، ت: د. زهير غازي زاهد، ط: مكتبة النهضة، بيروت، ١٩٨٥م.

ـ الاختلاف بين القراءات، أحمد البيلي، ط١: دار الجيل، بيروت، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ط٢: دار المعرفة،ن بيروت، لبنان، ١٩٧٢م.

ـ ترتيب العلوم: ساجقلي زادة، ت: محمد بن إسماعيل السيد أحمد، ط دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

ـ القراءات أحكامها ومصادرها: شعبان محمد إسماعيل، ط٢: رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٤هـ.

ـ القراءات القرآنية: عبد الحليم قابة، ط١ دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٩م.

ـ القراءات القرآنية: عبد الهادي الفضلي ط٢: دار القلم، بيروت ١٩٨٠م.

ـ لطائف الإشارات: شهاب الدين القسطلاني ت: عامر السيد عثمان وعبد الصبور شاهين ط١، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م.

ـ مدخل إلى الألسنية: يوسف غازي، ط١، منشورات العالم العربي الجامعية، دمشق، ١٩٨٥م.

ـ المرشد الوجيز: أبو شامة المقدسي، ت: طيار آلتي قولاج، ط: دار صادر، بيروت ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.

ـ معالم التنزيل (تفسير البغوي) للإمام البغوي، ت: محمد عبد الله النمر ورزفاقه، ط دار طيبة.

ـ مقدّمتان في علوم القرآن (مقدمة كتاب المباني) (ومقدمة ابن عطية)، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي ط٢: مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٩٢هـ.

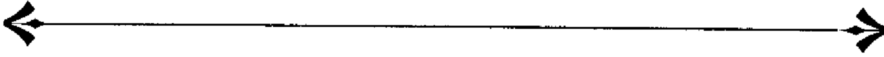
ـ مناهل العرفان: عبد العظيم الزرقاني ت: بديع السيد اللحام، ط٢: دار قتيبة ٢٠٠١م.

ـ النشر في القراءات العشر: ابن الجزري، صحّحه: علي محمد الضباع، ط دار الفكر بيروت. د.ت.

أخبار التراث

التحرير



(١)

أصدرت الجمعية التاريخية والثقافية ١١ ديسمبر ١٩٦٠ وزارة المجاهدين بالتعاون مع المكتبة الوطنية الجزائرية ثلاثة كتب تذكارية:

الكتاب الأول: خصتته لمناسبة الذكرى الأولى لوفاة المجاهد العظيم محمد الأمين دباغين، وكان ذلك وعياً من الجمعية التاريخية والثقافية وبالتنسيق مع وزارتيْ المجاهدين والصحة العمومية بأهمية رسالتها ونبل المهمة الملقاة على عاتقها، والملتزمة بها، والتي لا زالت تواصل «حلقة لقاءاتها مع التاريخ» بمثابرة وعزم ودون كلل، من خلال تنظيم المحاضرات والاحتفالات والملتقيات والأيام الدراسية؛ تخليداً لأرواح شهداء الجزائر الأمجاد، الذين رضوا بتقديم التضحية الأعلى درجة، لتحيى الجزائر حرة مستقلة، وحرصاً منها للحفاظ على رموز ثورة أول نوفمبر ١٩٥٤ تسعى بكل طاقاتها وما في وسعها للمساهمة في الكتابة الصحيحة للتاريخ، بفضل جمعها للشهادات الصادقة، وغير القابلة للطعن من قِبَل الذين شاركوا وعايشوا تلك الأحداث التي لا تنسى من النضال المسلّح في العاصمة وضواحيها، وكل هذا لا يُعتبر أكثر من مشاركة متواضعة في كتابة تاريخ ثورة التحرير الوطنية بصورة محققة، خالصة من النزوات الذاتية والمحاكمات أو الانتصار لأحد أطراف جمعية ١١ ديسمبر ١٩٦٠، تشجع إدلاءات قدماء المجاهدين، الشهود، المؤرخين، والشباب من أجل أن تكون الأولية في هذه الكتابة للتاريخ، للحقيقة التي تعتبر القاسم المشترك لوعي الأمة. وقد تضمن الكتاب المحاور التالية:

١ ــ تقديم عن حياة المجاهد الدكتور محمد الأمين دباغين ونبذة عن جهاده.

٢ ــ مداخلة الدكتور محمد الأمين دباغين نائب حركة انتصار الحريات الديمقراطية لقسنطينة لدى المجلس الوطني الفرنسي.

٣ ــ رسائل الدكتور محمد الأمين دباغين المقدمة للحكومة الجزائرية المؤقتة ٢ أكتوبر ١٩٥٩.

٤ ــ رسالة تبرير الاستقالة، من القاهرة في ١٧ نوفمبر ١٩٥٩.

٥ ــ رسالة محمد الأمين للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية من القاهرة في ٢٠ نوفمبر ١٩٥٩.

٦ ــ رسالة شوقي مصطفاي إلى محمد الأمين دباغين.

٧ ــ شهادة المجاهد عبد الحميد مهري بالدكتور الأمين دباغين.

٨ ــ شهادة المجاهد محد صالح بوسلامة في بعض مواقف الدكتور الدباغين.

٩ ــ شهادة المجاهد عبد الحكيم ين الشيخ الحسين في السيرة النضالية للدكتور محمد لمسين الدباغين.

١٠ ــ ثم القسم الفرنسي وهو ملحق في حوالي ٤٧ صفحة مع بعض الصور.

الكتاب الثاني: وخصه المؤلفون للذكرى الأولى لرحيل المجاهد بن يوسف بن خدّه، وتضمن المحاور التالية:

١ ــ كلمة المجاهد عبد الحكيم بن الشيخ الحسين في ذكرى وفاة ابن خدّه.

٢ ــ وقفات تاريخية مع الراحل الرئيس بن يوسف بن خدة كتبها المجاهد محمد صالح بوسلامة.

٣ ــ السي بن يوسف بن خِدة في ذكرى وفاة بن خدة كتبها المجاهد بوعلام بورويبة.

٤ ــ في ذكرى السيد بن يوسف بن خِدّة، بقلم: المجاهد عبد الرحمن كيوان.

٥ ــ كلمة أحمد بن محمد أستاذ جامعي في ذكرى وفاة بن خدة.

٦ ــ ويبقى وجه ربك... إلى فقيد الجزائر وطناً، والعروبة ذاتية، والإسلام هوية بن يوسف بن خدة في الخالدين كتبها: مصطفى محمد الغماري.

٧ ــ شهادة حق في فقيد الوطن والأمة الرئيس بن يوسف بن خدة، بقلم الدكتور أحمد بن نعمان.

ثم الملحق الفرنسي، ومجموعة جيدة من صور مرحلة النضال الجزائري.

الكتاب الثالث: عن الذكرى الأولى لوفاة المجاهد الراحل حسين لحول. وتـضمن المحـاور التالية:

١ ــ من هو حسين لحول؟
٢ ــ شهادة المجاهد عبد الحكيم بن الشيخ الحسين في حسين لحول.
٣ ــ شهادة المجاهد محمد الصالح بوسلامة في حسين لحول وجهاده.
٤ ــ شهادة المجاهد عبد الحميد مهري بعنوان: الحسين لحول البطل الصامت.
٥ ــ الملحق الفرنسي وبعض صور للمجاهدين الجزائريين.

وهذه الكتب الثلاثة تخدم فكرة واحدة وهي موجهة الجيل الجديد من الشباب الجزائريين لكيلا لا ينسوا أولئك الأبطال الذين حرروا الجزائر؛ لأن ذاكرة الإنسان نسّاءة، فذكّر إن الذكرى تنفع المؤمنين.

(٢)

مؤسسة البابطين تمنح تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية ١٤ ألف كتاب

زودت تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية بـ ١٦٠ كتاباً في الشعر والفكـر والثقافـة والتاريخ منحتها مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري لوزارة الثقافة فـي اللقاء الذي جمع الأمين العام للمؤسسة عبد العزيز السريع بوزيرة الثقافة الجزائرية خليدة تومي عقب الاستقبال الذي أقامته على شرف وزراء الثقافة لكل من سوريا والسودان وفلسطين الـذين حضروا حفل افتتاح تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية العام ٢٠٠٧. وقال الأمـين العـام للمؤسسة إن هذه الكتب هدية للمكتبات البلدية التي تزخر بها الجزائر وعـددها ١٥٠٠ مكتبـة صغيرة، وأشار إلى أن الكتب عبارة عن منحة من البابطين لفعاليات الحدث الثقـافي العربـي الكبير للثلث الأول من العام ٢٠٠٧. وشكرت الوزيرة الجزائرية للثقافة ما وصفته «المـساهمة الهامة» لمؤسسة البابطين في تظاهرة الجزائر عاصمة الثقافة العربية لعام ٢٠٠٧ وتوسـمت أن يكون حضور المؤسسة «أكبر وأبرز» من خلال منجزات تبقي حضورها «خالـداً ومـضرب الأمثال ولا تزول بزوال المناسبة» مثلما صرحت الوزيرة التي أثنت كثيراً على مـا اعتبرتـه «الدور الريادي» الذي تقوم به المؤسسة في العالم العربي الإسلامي يمثل بالفعل الوسيلة المثلى لمواجهة الغزو الثقافي الغربي، ويمثل الطريق الأنسب لتشجيع انتشار العربية وازدهارها.

وتعتزم الجزائر استغلال توشيحها عاصمة للثقافة العربية للعام ٢٠٠٧ إعادة الاعتبار للكتاب نشراً وطباعة وتوزيعاً بما يثمن التاريخ الإبداعي والثقافي الذي تزخر به وظل حبيس الجغرافية الجزائرية، وكشفت وزيرة الثقافة الجزائرية في الكلمة التي ألقتها خلال الافتتاح الرسمي الـذي أعطى إشارة انطلاقه الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة رفقة الأمين العام لجامعـة الـدول

العربية السيد عمرو موسى أن التظاهرة ستتعزز نهاية جانفي / يناير الجاري بإصدار ١٤٠ عنواناً، وأن جميع بلديات القطر الجزائري ستتزود بمكتبة في أفق ٢٠٠٩. وتنوي محافظة الجزائر عاصمة الثقافة العربية ٢٠٠٧، التي يرأسها الباحث ووزير الشباب والرياضة السابق كمال بوشامة، إنجاز ١٠٠٠ كتاب بين نشر وإعادة نشر وترجمة في مختلف المجالات. وسيتم التركيز خلال التظاهرة على إعادة نشر مؤلفات كبار الكتاب والشعراء العرب لفائدة تلاميذ الإكماليات والثانويات إلى جانب إنجاز عدد من الأشرطة المرسومة، فضلاً عن نشر سلسلة من الكتب التي تهتم بالتعريف بمدن الجزائر وصحرائها ومناظرها ومعالمها ومساجدها وزواياها العتيقة إلى جانب المسرح والسينما.

وسيحظى الكتاب خلال الحدث العربي الثقافي بتنظيم أربعة صالونات للكتاب على غرار المعرض الدولي للكتاب المزمع تنظيمه في شهر أكتوبر، يليه «المعرض العربي للكتاب» الذي سيقام شهر ديسمبر ثم «المعرض المغاربي للكتاب» شهر فبراير وأخيراً معرض حول «كتب الشباب» في شهر مارس. وستكون هذه الصالونات فرصة للجزائر لترويج إبداعات كبار كتابها ومفكريها وشعرائها من أمثال مفدي زكريا ومالك بن نبي والأمير عبد القادر، وغيرهم كثيرون. كما ستتميز بتنظيم العديد من الجوائز حول الرواية العربية والشعر العربي إضافة إلى جائزة «على معاشي لرئيس الجمهورية».

(٣)

أعيد سنة ٢٠٠٦ بمناسبة (حلب عاصمة الثقافة الإسلامية) طبع كتابي د. أحمد فوزي الهيب:

آ ـ الحركة الشعرية زمن المماليك في حلب الشهباء.

آلت الزعامة الأدبية فيما سمي بعصر الحروب الصليبية إلى مصر والشام، وقد كان لبعض سلاطين المماليك ونوابهم ــ فضلاً عن الجهود الذاتية لأبناء الشعب في الحياة الأدبية ــ مواقف إيجابية من الأدب العربي شعراً ونثراً.

وأما اختيار المؤلف لمدينة حلب ودراسة شعرها، فلأنها ظفرت زمن المماليك بشعراء كثيرين من أبنائها ومن الوافدين عليها، زاد عددهم على عشرة ومئة شاعر، بعدما وجدوا التشجيع من بعض نواب حلب ومن رجالاتها، الأمر الذي جعل كبار شعراء العصر يأتونهم مادحين مثل ابن نباتة وابن الوكيل وابن جابر الأندلسي وغيرهم.

وقد أوجد هذا في حلب شعراً غزيراً ذا أغراض واتجاهات متنوعة، الأمر الذي جعله جديراً بالدراسة في هذا الكتاب الذي قسمه مؤلفه ثلاثة أبواب:

درس في الباب الأول الحياة السياسية والاقتصادية وعناصر الحياة الاجتماعية والدينية، ثم الاتجاهات الفكرية المتنوعة وأثر ذلك على الشعر.

وفي الباب الثاني، درس في الفصل الأول منه موضوعات الشعر وأغراضه التي تأثرت بالعصر والبيئة تأثراً ملحوظاً، سواء أكانت تقليدية أم مجددة، وقد كان شعرها كثيراً، نجد فيه ملامح مهمة كثيرة للعصر والبيئة وما فيهما مما قد أغفلته كتب التاريخ وغيرها، أو مرت به مروراً عابراً، وكان أهمها شعر الاتجاه الديني الذي كان يشكل تياراً قوياً، يتكون من مديح النبي ﷺ وصحابته ــ رضي الله عنهم ــ والبديعيات والزهد والتصوف والدعاء وغير ذلك، ثم شعر الإخوانيات والنقد الاجتماعي ووصف أدوات البيئة ومقتنياتها.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب درس المؤلف موضوعات الشعر التقليدية التي سار فيها الشعراء على سنن سابقيهم مثل: التغزل بالمؤنث والمذكر والمديح والرثاء والفخر والهجاء وشعر الخمر والشكوى والنصح والحكمة والنظر العلمي والألغاز وغيرها، ثم درس أيضاً الموضوعات الجديدة والمعاني المبتكرة في التغزل والمدح والهجاء والرثاء وغيرها.

وأما الباب الثالث فقد ضم دراسة تحليلية لعناصر الشكل، بدأها المؤلف بمقدمة حول أهمية الشكل في الشعر وارتباطه بالمضمون واهتمام شعراء العصر به وتفننهم فيه.

ودرس في الفصل الأول منه لغة الشعر وموسيقاه، وميّز بين اتجاهين: اتجاه الجزالة واتجاه السهولة، وتحدث عن الموسيقا الداخلية للشعر ودور القافية في موسيقاه ومحاولات الشعراء لتجديدها.

وفي الفصل الثاني منه درس بناء القصيدة ومحاولات الشعراء التجديدية فيها.

وفي الفصل الثالث منه درس الصورة الشعرية وأهميتها وأنواعها وأشكالها ومصادرها ومحاولات الشعراء في تجديدها والتفنن فيها وحشدها ثم قيمتها الفنية. وبعدها درس الصنعة البديعية وغلو الشعراء فيها وسلبياتها وأنواعها، والمذاهب الفنية السائدة آنذاك والقيمة الفنية لها.

وأخيراً أنهى المؤلف الكتاب بخاتمة ضمت النتائج التي وصل إليها، وأهمها: كثرة شعراء ذلك العصر وشيوع الشعر فيه واتساع موضوعاته واعتماده على الجهود الذاتية للشعب وزوال الحواجز بينه وبين النثر وتأثره الشديد بحيوات الناس وتصويرها تصويراً دقيقاً وتأثره بالدين مضموناً وشكلاً وابتعاده عن روح العصبية القبلية أو القومية وإلحاحه على عنصري الفكر والثقافة وتسابق أصحابه للوصول إلى الجديد المبتكر من خلال فهمهم الخاص للابتكار وغير ذلك.

وقد اتبع فيما تقدم منهجاً علمياً سوياً، ارتكز على الدقة والشمول ومحاولة التحري والاستقصاء، واعتمد على تحليل النصوص واستخلاص النتائج الموضوعية والفنية منها، واستطاع بفضل منهجه هذه أن يصل إلى نتائج علمية قيّمة متجنباً التعميم في الأحكام، أو

المبالغة فيها، أو الانحياز إلى مدينته، بل بذل قصارى جهده ليؤدي حق العلم في تجرد الباحث الذي لا يميله هوى، أو يصرفه عن قصده دافع.

ب ـ الحركة الشعرية زمن الأمويين في حلب الشهباء (٥٧٩ ـ ٦٥٨)هـ.

اختار المؤلف دراسة الحركة الشعرية في حلب الشهباء زمن الأيوبيين، لأن هذه المدينة حظيت بأهمية كبرى في ذلك العصر لأسباب عدة، منها موقعها وتاريخها ومكانتها، ومنها أيضاً ملوكها الأيوبيون: الظاهر بن صلاح الدين وابنه العزيز ثم حفيده الناصر ورجالاتهم الذين عُنوا جميعاً بالعلوم والآداب، وأكرموا أصحابها، بل شاركوا فيهما شاركوا فيهما مشاركة طيبة، فأتاهم العلماء والأدباء والشعراء من كل حدب وصوب، الأمر الذي أدى إلى ازدهار العلم والأدب في حلب الشهباء ازدهاراً عظيماً، جعل ابن خلكان يصفها عندما دخلها عام ستة وعشرين وستمئة بأنها أم البلاد مشحونة بالعلماء والمشتغلين.

درس هذا الكتاب في الباب الأول منه بيئات حلب الجغرافية والتاريخية والاجتماعية.

وفي الباب الثاني درس الحياة العلمية وازدهارها وعلومها من إسلامية وعربية وتاريخية وفلسفية وجغرافية وغيرها، وتحدث عن منابعها مثل المدارس والمساجد والمكتبات ومجالس العلم والأدب.

وفي الباب الثالث درس في الفصل الأول منه أغراض الشعر من مديح وفخر ورثاء وإخوانيات وهجاء ونسيب وخمر وتشوق إلى حلب ووصف وحكمة وألغاز ودعابة، ثم درس خصائصها المعنوية.

وفي الفصل الثاني منه درس جانب الشكل في الشعر، ونوعيه التقليدي والمحدَث، ثم صياغته الفنية: ألفاظه وتراكيبه وأساليبه وصوره وصنعته وموسيقاه.

وفي الفصل الثالث درس الشعراء الذين تركوا بصمات مهمة على حيوات حلب المتعددة، وهم السهروردي وابن خروف وابن ممّاتي والقاسم الواسطي وراجح الحلي ويوسف الشواء والقفطي ثم ابن العديم.

وأخيراً وصل الكتاب إلى أننا لا نستطيع أن نجد في الشعر الذي قيل في حلب وعنها في ذلك الزمن ما يمكن أن نتبين فيه ملامح حلبية فنية خالصة تميزه عما سواه، لأن الشعر قد تشابه آنذاك في جميع أرجاء العالم العربي، وصار الخلاف بين الشعراء خلافاً في الأسلوب قوة وضعفاً أكثر منه خلافاً في الروح والمنهج، الأمر الذي جعلنا نكاد لا نستطيع ـ بعامة ـ أن نجد فروقاً في سمات الشعر بين هذه الأقطار إلا في ذكر بعض المظاهر الطبيعية أو الحضارية أو الحوادث السياسية، أما الاتجاه العام للشعر فيكاد يكون واحداً.

(٤)

المعرب والدخيل في اللغة العربية وآدابها

صدر مؤخراً عن دار المعرفة كتاب (المعرب والدخيل في اللغة العربية وآدابها) تأليف الدكتور محمد ألتونجي، والمؤلف غزير التأليف تجاوزت مؤلفاته المئة، وهو ملمٌّ باللغة الفارسية والعبرية فضلاً عن اللغة العربية، وتآليفه تراوح بين هذه اللغات الثلاث وقواعدها وآدابها ومعجماتها، وحتى في موضوع هذا الكتاب له أكثر من مؤلف (كالمعجم الذهبي في الدخيل على العربي) و(معجم المعربات الفارسية) وللمؤلف قدرة فائقة في هذا الموضوع اكتسبها من طول ممارستها للغات الآنفة الذكر التي جعلت عنده حساً دقيقاً في معرفة الدخيل من هذه اللغات إلى اللغة العربية، وعنده القدرة إلى العود بها إلى مرجعياتها وكشف القواعد النظرية التي تنتظمها في سياق اللغة العربية، وقد بيّن المؤلف دوافعه ومنهجه في تأليف هذا النمط من المؤلفات فقال: يدفعني إلى العمل بالمعرب والدخيل عدم خدمته خدمة علمية تناسب هذا النوع من الألفاظ، ولعل عملي في هذا الكتاب أن يكون جديداً ومبتكراً، ذلك أن من جمعوا المعرّبات حتى الآن لم يدرسوها دراسة وافية، وقد يرافقني عملي هذا إلى آخر عمري، أو إلى أن أقتنع باكتمال الدراسة عنه...، ومنذ سنوات أخذتُ أجمع كل دخيل على العربية: قديمه وحديثه، شرقيه وعربيّه، ومن شتى اللغات، وما كنتُ أظنني سأجمع قدراً كبيراً من هذه المفردات، وكانت البطاقات تتكاثر، والمفردات تتوالد،... حتى تهيأ لي صناعة (المعجم الذهبي في الدخيل على العربي) منذ الجاهلية حتى اليوم، وكانت العربية ـ وهي في عقر جزيرتها ـ كريمة سخيّة، تمنح نسغها الخصب الأمم المجاورة وغير المجاورة، وإن هي أخذت في الجاهلية أكثر مما أعطت، لقد بدأ سخاؤها بعد ظهور الإسلام؛ لذلك نجد آلاف المفردات العربية، تتسرب إلى لغات الأمم بسخاء... ولعل العربية أكثر اللغات الدخيلة تربعاً على اللغات: الفارسية والأردية والتركية، إضافة إلى الإسبانية، والبرتغالية والإفريقية والهندية والمجرية، وما جمعته حتى الآن من معرّبات أقل كثيراً من المفردات العربية المقترضة في لغات العالم.

ولم يكن قصدي من جمع المعرب والدخيل أن أبين مدى كثرة اقتراض العربية بل كي أبيّن قوة لغة القرآن في قدرتها على الأخذ والإعطاء من جهة، وأن أظهر مدى تمادي المحدثين في استقائهم من اللغات المتحضرة اليوم، حتى بات بعضهم ـ مع الأسف ـ يتصور عجز العربية عن احتواء العلوم الحديثة، واقتصارها على لغة الأدب والشعر، وإذا رخّص القدماء لأنفسهم استيراد الدخيل وتعريبه لحاجات معينة، فإن المعاصرين اليوم يتمادون بالدخيل والتعريب تباهياً بمعرفتهم لتلك اللغات، ولا سيما الغربية، وفي الوقت الذي كانت الجامعات في سورية تحض على تدريس الطب والعلوم الأساسية باللغة العربية، نرى بعض الجامعات العربية تفرض اللغة الإنكليزية على تدريس هذه العلوم وغيرها. وقد اقترضت العربية قديماً من الفارسية والآرامية

والقبطية والهندية والبربرية والحبشية واليونانية واللاتينية والعبرية، واقترضت في العصر الحاضر من الفرنسية والإنكليزية والإيتالية والألمانية والإسبانية والمجرية والروسية، ولهذا رأيت لزاماً عليَّ ألا أكتفي بجمع هذه المعربات وإنزالها في معجم واحد، بل أعمد إلى دراستها دراسة فنية دقيقة، أكشف فيها أسباب هذا الكم الواسع، وأنواع هذه المفردات المعربة... وقسمت عملي إلى خمسة فصول:

الفصل الأول: ضمّ دراسة لغوية للمعرب والدخيل ومفهومهما.

الفصل الثاني: بينتُ علماء التعريب بين الأمس واليوم.

الفصل الثالث: درست فيه التعريب قديماً، وكيف نقلوا من اللغات المعاصرة لهم.

الفصل الرابع: انتقلت إلى التعريب حديثاً، وبينت الغزو الثقافي المعاصر.

الفصل الخامس: بسطتُ فيه ثلاثة موضوعات في مرآة المعرب والدخيل: وهي المعرب في القرآن الكريم، والمعرب في الحديث النبوي، والمعري في الشعر العربي...

كم أنني لم أُرخِ لقلمي العنان؛ لأن الخوض في التعريب بحر لا قاع له ولا ساحل، ومع صدق حسي، ودقة إخلاصي، لا أدعي صواب كل ما ذكرت من أصول المفردات فالقدماء حاروا، والمحدثون جاروا، وآمل من ذوي الخبرة والمتعمقين في بحر التعريب أن يغضّوا من أبصارهم عن سهوات القلم وتقصير صاحبه، فمن لا يكتب لا يخطئ، كما أن من لا يكتب لا يعاني، فلا يحق له النقد.

(٥)

مدارس أنشأتها نساء في العالم العربي والإسلامي

صدر حديثاً كتاب (مدارس أنشأتها نساء في العالم العربي والإسلامي) للباحث محمد عيد الخربوطلي، وهو كتاب بدأ فيه المؤلف بذكر المدارس عند الشعوب المختلفة، ثم فصّل مراحل إنشاء المدارس وتطورها عند العرب والمسلمين، بعد ذلك توقف عند المدرسة وتكلم عن مناهجها في التعليم وموضوعات درسها وأساليب التدريس وآدابه فيها، كما بين درجات المعلمين، بعد ذلك بيّن دور دمشق في بناء المدارس خاصة في العهد الأيوبي، إلى أن يصل إلى المدارس التي أنشأتها النساء في دمشق فبلغت ١٩ مدرسة، واليمن حيث أقامت النساء فيها أكثر من ثلاثين مدرسة، ثم ذكر بعض المدارس في بعض البلدان كالقدس ومصر وإيران والعراق وسمرقند إلى أن ينتهي بمدارس مدينة بهوبال في الهند، التي أقامتها الملكة شاهجهان بيكم، وقد تحدث المؤلف عن أهمية تعليم المرأة ونقد بعض المفاهيم التي تمنع المرأة من العلم، وبين أن المرأة لم تفقد دورها الريادي إلا بعد أن فهم رجال الدين النصوص فهما خاطئاً.



(٦)

عُمدة الكُتّاب وعُدّة ذوي الألباب

شاركت وزارة الثقافة السورية في احتفالية (حلب عاصمة الثقافة الإسلامية) سنة ٢٠٠٦ بمجموعة كبيرة من الفعاليات الثقافية، ومنها طبع عدد من منشوراتها، من جملتها كتاب (عمدة الكُتّاب) المنسوب إلى المعز بن باديس، أو الزُّجاجي، الذي قام بتحقيقه الأستاذ إياد خالد الطباع.

والكتاب ذو فكرةٍ طريفة ومهمة قلّما تنبه إليها المؤلفون، مع أنها ذات صلة وثيقة بمهنة الوراقة وتأليف الكتاب. وعن قيمة هذا المؤلَّف وخصائصه وفوائده يحدثنا المحقق فيقول في المقدمة:

«لا يوجد كتاب آخر في أيّ لغة يفوقه أو حتى يدانيه في مجاله».

جورج سارتون في كتابه «تاريخ العلم» أوّل كتاب يؤرخ لصناعة الورق والحبر والتجليد في الحضارة العربية الإسلاميّة.

تميّزت حضارتنا بحضارة (القلم)؛ فلم تعرف الحضارات القديمة عدد تآليف، وكثرة نُسخ = خطّها يراع النّساخين والخطاطين، واختزنَتْها خزائن الورّاقين، وتباهى بها الخلفاء والسلاطين بمثل ما حَفِلتْ به حضارتنا المجيدة. فقد كان الكتاب رفيق الطالب، والعالم، والقاضي، والسلطان، والخليفة.

واشتهرت دور العلم والخزائن المستقلّة ومكتبات الجوامع والمدارس في أنحاء دولة الخلافة في الموصل، والبصرة، وبغداد، والقاهرة، ودمشق، وميافارقين، وفيروزآباد، وحلب، وطرابلس، وساوة، وهمذان، ومرو الروذ، وقصري، وفجيج، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، وسلا، ونيسابور، وأصبهان، وفاس، وتونس، وزَبيد، وخوارزم، وتعز، وغرناطة، وأب، وبروسا، وعسير، وإستانبول[1].

لذلك كُنّا أمام ثروة معرفيّة هائلة، تَبَقّى منها ملايين المخطوطات؛ فالمُقلّ يُقدّر عددها بثلاثة ملايين مخطوطة، والمُكثِرُ يُقدّرها بخمسة ملايين.

هذا الكتاب

يُعدّ هذا الكتاب أثَراً مشهوراً، ومَعْلَماً مميّزاً، في تاريخ العلوم عند العرب. إذ يُقدّم هذا الكتاب الإطار التفصيليّ لصناعة المخطوط العربي منذ فجر الإسلام حتى تاريخ تأليفه؛ فقد اشتملت

(١) انظر «الوقف وبنية المكتبة العربية: استبطان للموروث الثقافي»، تأليف الدكتور يحيى محمود ساعاتي، ط٢، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

مواضيعه عناصر معرفية مهمّة هدفت التأريخ العلمي لصناعة الكتاب بدءاً من انْتِخابِ الأقـــلامِ الجيّدةِ للكتابة والنّسخ وانتهاء بالتجليد.

لقد ضمّ هذا السِّفر في ثناياه مواضيع مختلفة يحتاج إليها الأديب، والناسخ، والورّاق، والمجلّد؛ وذلك من صُنع القلم، والمداد، وأنواع الأحبار وتلوينها، وعمل اللّيـق، والأصـباغ وخلطهـا، والكتابة بِلِيَق الذهب والفضة والنحاس، ووضع الأسرار في الكتب، وما يُمحى به الكتابـة مـن الرّقوق والدّفاتر والطّبوع في الثياب والدفاتر، وعمل الأغرية وحلّها، وإلصاق الذهب والفـضة عليها، وصفة الصَّقْل والصاقل، وقلم الشعر، وعمل الكاغد والأوراق وسقيها، وتوشية الأقـلام ونقشها، وصباغ العظم والعاج والقرون وغيرها وأخشاب الشوم، وعمل الهُباب، وعمل الصّباغ الذي يُعمل به كل لون، وحل اللك وحلّ العصفر، وإخراج عكره، وتصويل الزّنْجَفر واللازورد، وغسله، وتنظيفه، وصناعة التجليد.

وفائدة الكتاب في عصرنا الحاضر أنه يُشكّل مساهمة علميّة في رفدنا بالمعلومات اللازمـة عن تقنية إعداد الكتاب العربيّ المخطوط، والمعالجات الكيميائية المبكّرة التي عرفها أسلافنا في تحضير ما يلزم تلك الصناعة من نباتات وأحجار ومعادن وأملاح ومركّبات كيميائية وغيرها.

والكتاب وعاء مهمّ لتزويد مرمّمي المخطوطات ومجلّديها في العصر الحـالي بالمعلومـات اللازمة بما هو كائن في العصر الزاهر لنسخ المخطوطات وطرق تحـضير الأدوات المختلفـة لإخراج الكتاب في حلّة بهيّة، وإمدادهم بالأساليب المختلفة لصناعته.

كما يُعدُّ مصدراً مميّزاً للكوديكولوجيين الذين يعتنون بدراسة النواحي المادية للمخطـوط[٢]، وهو ــ أيضاً ــ لا غنى عنه للمعتني بالمخطوط العربي، تحقيقاً ودراسةً، في تفهّم المخطـوط العربي: صناعةً وتقنيات.

مؤلف الكتاب

نُسب الكتاب إلى الزّجاجي وإلى المعز بن باديس أو مما أُلّف للمعز بن باديس، أو نُسب إليه.

(٢) *الكوديكولوجيا (Codicologie بالفرنسية، أو (Codicology بالإنكليزية: علم المخطوطات بالمفهوم الحديث، وهو دراسة المخطوط بوصفه قطعة ماديّة، والمصطلح من وضع العالم الفرنسي ألفونس دان (A. Dain) والكلمة مركّبة من اللفظة اللاتينية كوديكس أي كتاب، ومن اللفظة اليونانية لوجوس بمعنى علم، دراسة، وقد دخلت المعجم الفرنسي في سنة ١٩٥٩م؛ (معجم مصطلحات المخطـوط العربـي، أحمد شوقي بنبين، ومصطفى الطوبي، الرباط: الخزانة الحسنية، ط٣، ص ٣٠٢).*